

**EL PROYECTO HISTÓRICO DEL PUEBLO MAPUCHE:
UNA LECTURA MISIONOLÓGICA DESDE EL
HORIZONTE NO SACRIFICIAL**

José Fernando Díaz Fernández

ECONOMIA E DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Márcio Anatole de Souza Romeiro

**LORENZO CALEPPI: PRIMEIRO NÚNCIO NO
BRASIL (1808-1817)**

Ney de Souza

**DINÂMICAS NO CAMPO RELIGIOSO GERADOR
DE TENSÕES SOCIAIS: AS FUNÇÕES SOCIAIS
DA RELIGIÃO**

Mário Jorge Cury

UMA UTOPIA DEMOCRÁTICA NO SÉCULO XVI

Hector H. Bruit



Assunção

CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO

PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

ANO VIII - Nº 32

JUL/SET - 2000

ISSN 0104-0529

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

Volume 8 - número 32 - jul/set 2000

ISSN 0104-0529

PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA
NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo - Brasil
<http://www.teologia-assuncao.br> / teologia@teologia-assuncao.br
Tel. (11) 274-8600 - Fax (11) 272-7630

Diretor: Pe. Dr. José Benedito Simão

Redator: Côn. Dr. José Adriano

Conselho de Redação:

Pe. José Arnaldo Juliano dos Santos

Pe. José Bizon

Irmã Maria Freire

Mons. Dr. Sérgio Conrado

Pe. Dr. Tarcisio Justino Loro

Revisão: Professora Jeni Bertoni Nimitz

Diagramação: Adilma Cortes

Impressão: Edições Loyola (**11) 6914-1922

É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista, mesmo que parcialmente, sem prévia autorização. Os artigos publicados são de responsabilidade dos autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista. Aceitamos resenhas e referências bibliográficas para publicação. Mantemos intercâmbio com revistas congêneres.

SUMÁRIO

Apresentação 05-05

El proyecto histórico del pueblo Mapuche:
una lectura misionológica desde el horizonte no-sacrificial

Dr. José Fernando Díaz Fernandez 07-40

Economia e Doutrina Social da Igreja

Pe. Dr. Márcio Anatole de Souza Romeiro 41-67

Lorenzo Caleppi:
primeiro Núncio no Brasil (1808-1817)

Pe. Dr. Ney de Souza 69-77

Dinâmicas no campo religioso gerador de tensões sociais:
as funções sociais da religião

Dr. Mário Jorge Cury 79-119

Uma utopia democrática no século XVI

Dr. Hector H. Bruit 121-139

APRESENTAÇÃO

Acredito que os teólogos e teólogas têm uma preocupação em comum, apesar dos campos de pesquisa diferentes ou das interpretações e avaliações, às vezes, até divergentes. Comum a nós é o interesse de a cultura e sociedade modernas não perderem definitivamente o patrimônio precioso da reflexão teológico-ética da religião judaico-cristã. Pensamos que a compreensão e vivência das verdades de nossa fé contribuem, essencialmente, para a felicidade da pessoa humana. Portanto, situando-se no meio de um diálogo aberto com as outras ciências humanas, o estudo da teologia quer participar na compreensão do mistério do homem e na procura de modelos de comportamento que possam garantir ao ser humano maior autenticidade.

A modernidade nos deixou, sobretudo, a herança da liberdade individualista. Estamos longe de uma “cultura de paz e não-violência em que haja respeito à vida e à dignidade de cada pessoa” (cf. o Manifesto 2000 da Unesco). Inserida no mundo, a Igreja vê-se confrontada com as perguntas desafiadoras que o sofrimento de tantas pessoas impõe.

Como biblista, vejo a atualidade do projeto da liberdade solidária do Deus bíblico. Suas perspectivas teológico-éticas ainda podem revelar-se salvadoras. Merecem entrar na reflexão filosófica e nas decisões político-econômicas da sociedade moderna. A nossa cultura iria empobrecer-se enormemente se perdesse a colaboração da Teologia. É uma tarefa importante da Igreja, especialmente de seus teólogos e teólogas: colaborar para uma cultura mais teológica.

A *Revista de Cultura Teológica* muda de redator. O diretor da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Pe. Dr. José Benedito Simão, pediu-me para assumir esta responsabilidade. Agradeço ao Côn. Dr. José Adriano, que fez este trabalho com muita competência, nos últimos anos. Foi ele quem acolheu com carinho, nesta Revista, as minhas primeiras publicações. Este Nº 32, da *Revista de Cultura Teológica*, foi ainda inteiramente preparado por ele. Agradeço também aos colegas que enriqueceram, com suas pesquisas, este número da revista.

Dr. Matthias Grenzer

EL PROYECTO HISTÓRICO DEL PUEBLO MAPUCHE: UNA LECTURA MISIONOLÓGICA DESDE UN HORIZONTE NO SACRIFICIAL¹

José Fernando Díaz Fernández

INTRODUCCIÓN

La persistencia del pueblo indígena mapuche en la demanda de reconocimiento de sus derechos frente a la sociedad chilena, remite a su lucha secular por su tierra y su autonomía. Así mismo, las manifestaciones culturales mediante las cuales articulan actualmente sus demandas están lejos de ser remanentes de un pasado a ser superado. Ellas son más bien la expresión clara del proyecto histórico de un pueblo indígena que enfrenta a la sociedad que, a pesar de compartir el mismo país, lo discrimina por el hecho de ser indígena. La población indígena mapuche de Chile es de aproximadamente 1.250.000 personas, cerca de un 10% de la población total del país. De ese total, un 79% reside en áreas urbanas y un 44,1% en la capital². Son cifras que permiten apreciar que la presencia mapuche es un desafío significativo para una sociedad que diversos modos continua negándose a generar condiciones que permitan vivir relaciones justas en un contexto pluricultural.

Esta investigación surgió de la experiencia concreta del camino recorrido junto a las comunidades indígena mapuche de Chile y del compromiso con su lucha por una sociedad de justicia e igualdad. El objetivo de la tesis fue

¹ Este artículo consiste en una presentación sintética de las ideas principales y la transcripción de la cuarta parte de la tesis doctoral, elaborado bajo la orientación del prof. Dr. Paulo Suess y presentada el 24 de marzo del 2000 en esta Facultad de Teología (Misionología).

² POBLACIÓN MAPUCHE. Tabulaciones Especiales. XVI Censo Nacional de población 1992, Temuco: IEI/Ufro/INE/Conadi/Cepal/Celade, 1998, p. 13.

procurar comprender, desde la perspectiva de la teología de la misión, los alcances de la propuesta de una evangelización inculturada a partir de la realidad concreta del pueblo indígena mapuche. El reconocimiento de la existencia de su proyecto histórico exigía confrontar los datos concretos de su historia y de su cultura, para desde ellos arrojar luces sobre la posibilidad real de evangelizar en ruptura con el modelo colonial que caracterizó históricamente la acción misionera en América Latina. Metodológicamente esto significó entrar en los campos del análisis antropológico y sociológico. Se trataba de comprender las relaciones entre el evangelio, la identidad cultural y el proyecto histórico del pueblo mapuche, considerando la complejidad del contexto actual de modernización y globalización.

El proyecto histórico del pueblo mapuche

A través de una aproximación a los momentos más marcantes de su historia y de un análisis de sus instituciones culturales vigentes, fue posible reconocer la continuidad del proyecto histórico mapuche. Codificado en su cosmovisión, en los ritos y mitos, este proyecto se fue rearticulando continuamente, primero frente a la violencia de la conquista y la dominación colonial, luego frente al proyecto de Estado-nación moderno, y en la actualidad, frente a los procesos de globalización del modelo neoliberal y sus políticas de exclusión. La categoría de "proyecto histórico" permitió explicar como es que el pueblo mapuche consiguió resistir hasta hoy en su identidad cultural, a pesar de haber sufrido profundos cambios, como fueron la pérdida de la autonomía política y territorial a fines del siglo pasado, y el proceso de reducción y la inmigración a los centros urbanos en el presente.

El paso siguiente fue procurar los ejes fundamentales de su cultura, sobre los cuales el pueblo mapuche consigue articular su proyecto histórico y rehacer continuamente las fronteras de su identidad cultural. El dato básico es que la sociedad mapuche se estructura hasta el día de hoy mediante redes de parentesco y de alianzas entre linajes. Mediante la celebración de sus ritos y de los relatos que los explican, los mapuche consiguen generar una estructura

social extremadamente austera. La exigencia fundamental es la de mantener relaciones de carácter simétrico, operadas mediante el ejercicio de la reciprocidad. Esta red de relaciones es la que les permite a los mapuche recrear continuamente su identidad en los nuevos contextos. El carácter sacrificial de los ritos tradicionales y la referencia explícita al sacrificio en el mito de origen, permitieron explorar el fenómeno sacrificial y su capacidad de estructurar lo social en la cultura mapuche.

El proyecto histórico del pueblo mapuche no se estructura sobre un discurso sobre sí mismo, sino sobre una profunda búsqueda de un orden de carácter cósmico. En esta cosmovisión, todo conflicto remite a la solución original, al paso del caos al orden, de una humanidad sin rito, amenazada por la violencia, a una humanidad con rito, protegida por su cultura. En los ritos sacrificiales se reconocen las estrategias de la cultura mapuche para domesticar la violencia y reinstalar continuamente a la comunidad en ese orden mítico fundamental. Ese orden es el de la simetría, que como justicia fundamental, exige que todos sean iguales, que todos se comporten según la norma fundamental de la reciprocidad. Es así que esta reciprocidad, como violencia domesticada, tiene un carácter sagrado y sirve de principio fundamental para estructurar las relaciones de convivencia.

Desde esta perspectiva, el fenómeno de la violencia sacrificial ofrece claves importantes para aproximarse a los movimientos de resistencia cultural y a los conflictos de carácter étnico-religioso, cada vez más presentes en el actual proceso de modernización y globalización. El carácter mimético de la violencia, permite comprender las dimensiones perversas de modelos sociales que no dudan en sacrificar amplios sectores de la población para expandir el poder económico de unos pocos y asegurar la hegemonía ideológica que justifica las víctimas. Ese mismo carácter mimético de la violencia, advierte sobre la necesidad de elaborar un horizonte no-sacrificial, desde el cual sea posible a los sujetos de los distintos proyectos históricos, articular sus luchas por la justicia, sin tornarse violentos absolutizando sus propios proyectos de vida.

Un horizonte no-sacrificial para un proyecto de vida contemporáneo (IV Parte)

La multiplicación escenarios de violencia étnico-religiosa, que vienen caracterizando las relaciones entre comunidades culturales y los Estado-nación, indican la importancia la violencia sacrificial en los procesos de identificación y de constitución de espacios pluriculturales.

El carácter mimético de la violencia sacrificial lleva a preguntar por la posibilidad de una alteridad articulada en un mundo plural, donde el Otro surja como posibilidad de nuevas relaciones y no como enemigo. La facultad mimética no se agota en sus expresiones violentas. También ella es la posibilidad de transformar la realidad a partir de imaginar lo imposible como posible.

Los proyectos históricos particulares están desafiados a articularse a partir de nuevos horizontes comunes, para resistir frente a los efectos fragmentadores de la globalización de modelos monoculturales de carácter neoliberal. Para generar esos nuevos horizontes, se hacen necesarias estrategias de superación del sacrificialismo imperante. El diálogo interreligioso y la solidaridad con las víctimas se ofrecen como perspectivas significativas para la construcción de nuevas relaciones a partir del reconocimiento de los Otros.

1. LA VIOLENCIA SACRIFICIAL EN UN MUNDO VIOLENTO

Las potencialidades de la cuestión étnica en la escena política latinoamericana han despertado un gran número de intereses y conflictos. Es cada vez más claro que no se trata de un problema sólo de los pueblos indígenas, sino del desafío de toda la sociedad latinoamericana. Es la urgencia de construir un nuevo modelo de convivencia que permita superar las condiciones históricas de opresión y exclusión de los pueblos indígenas y de los empobrecidos. Son injusticias sociales que se arrastran secularmente en América Latina, puesto que tiene sus raíces en la conquista, colonización y evangelización de los pueblos indígenas y en la esclavitud de los grupos afroamericanos.

Los caminos para avanzar en este proyecto, pasan necesariamente por la transformación de las relaciones entre los sectores dominantes con los sectores sociales oprimidos y explotados. Nuevas relaciones precisan de nuevos horizontes.

La violencia sacrificial, que se reconoce por sus víctimas y que atraviesa la historia del continente, continua emergiendo en los procesos de exclusión y explotación. Pero las reivindicaciones sociales, políticas y económicas que emergen de proyectos históricos fragmentados, no están exentas de esa violencia mimética a través de la cual las injusticias logran reproducirse históricamente. El desencanto de revoluciones que generan nuevas opresiones y sacrifican nuevas víctimas marcan significativamente este siglo. El desafío es la elaboración de horizontes utópicos no-sacrificiales, abiertos a una justicia siempre mayor y por lo tanto, capaces de indicar los límites de toda realización cultural.

La construcción de espacios de convivencia en un contexto cada vez más global precisa del reconocimiento recíproco en el diálogo entre sujetos de una realidad plural. En este contexto, la religión tiene un lugar significativo y precisa más que nunca repensar sus aportes en la elaboración de una ética colectiva que construya una convivencia basada en la tolerancia y la solidaridad con los más débiles.

1.1 Crisis de las utopías

El creciente predominio del modelo neoliberal junto con el descrédito de los socialismos reales ha dejado a tras de sí un sentimiento de orfandad con relación a las visiones integradoras de la modernidad. Pareciera que solo resta administrar mejor y corregir los errores de un sistema definitivo, que se reproduce y progresa mediante la tecnología, pero que no precisa de utopías. De algún modo está implícita la pretensión de cancelar toda revolución social, mediante las revoluciones tecnológicas³.

³ El entusiasmo de la previsión de un mundo en que todos están bajo un mismo sistema, el del capitalismo democrático en versión neoliberal, llevó a proclamar el fin de la historia. Cf. FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*. Cf. MARDONES, José Maria. *Utopia, sociedade e religião*, p.14ss.

Con la promesa de que todos podrán en algún momento participar de los beneficios del progreso tecnológico, se han desmovilizado fuerzas sociales que otrora se comprometían con transformaciones en busca de una mayor justicia social para todos. Las nuevas generaciones, otrora activamente comprometidas en los cambios, hoy en día aparecen más comprometidas con su realización individual.

Esto puede ser descrito como una crisis de las utopías, que se manifiesta en una renuncia a la posibilidad de justicia social y aproxima a un cinismo frente a la miseria y la exclusión. Se le retira legitimidad a los ideales de justicia que animan los cambios sociales y se induce a conformarse con el bienestar del propio grupo de referencia. Bienestar que tiende a ser sobre todo la paz del consumo regulada por los medios de comunicación⁴.

La tendencia sociopolítica pasa a ser más la de una administración del sistema, como administración crisis mediante ajustes mínimos, sin asumir el compromiso de transformaciones reales. A los excluidos del bienestar se les explica que se trata de ajustes del sistema, de una crisis temporal que no compromete su pronto ingreso al bienestar pleno. Pero por ahora deben conformarse con módicas cuotas de bienestar y amplias parcelas de sacrificios.

Pero esta hegemonía del modelo neoliberal está lejos de ser pacífica. Está siendo cada vez más cuestionado desde el significativo aumento de la miseria, de la violencia urbana, de la destrucción del medio ambiente y de la corrupción administrativa. En la periferia del sistema, los más pobres, que experimentan cotidianamente la violencia y la falsedad de las promesas neoliberales, precisan más que nunca, nuevas alianzas para articular sus luchas. El peligro actual es que los sectores que saben por sí mismos los costos del sistema y que tienen condiciones de implementar cambios sociales, dejen de soñar, pierdan la esperanza, y se dejen conducir masificados hacia el consumo

⁴ No es extraño que los derechos del consumidor o los del inversionista y en general los derechos que defienden el capital, están en la práctica por sobre los derechos humanos.

organizado por los medios de comunicación. La crisis de las utopías es la crisis de las esperanzas, ya que es la condena al realismo de lo que existe, cancelando el futuro de lo posible⁵.

La construcción de alternativas más justas exige estrategias creativas y sobre todo un horizonte utópico que concite el interés de esa pluralidad de sujetos que pueden aportar nuevas fuerzas desde sus proyectos históricos. Un horizonte donde todos y todas tengan derecho a participar dignamente de la construcción de una sociedad más justa. Es en ese contexto que los proyectos históricos de los pueblos indígenas recuperan su dimensión amplia y muestran que no se trata de grupos que corren detrás de sus intereses privados, sino de una lucha que, comprendida y articulada a las de otros sectores oprimidos, apunta hacia un proyecto más amplio de justicia y de solidaridad desde y con los excluidos.

Pero en esta crisis de utopías, la resistencia de los pueblos indígenas precisa ser trabajada. De hecho está fuertemente tensionada: en un extremo está la seducción de una integración mimética. Renuncia a toda militancia utópica para integrarse a la sociedad nacional en la calidad de "bajo pueblo", de "mestizos". Acceder así, ya no como comunidades sino como "privados", a las migajas que la sociedad de consumo libera para los menos afortunados. En el otro extremo están los militantes ofuscados. Exaltando un paraíso perdido, estos sectores no consiguen sino tornar irrelevantes propuestas utópicas que orientadas excesivamente por ese pasado idealizado, desatienden las condiciones reales del presente. Lamentarse sobre los restos de "lo que pudo haber sido y no fue" no libera fuerzas constructivas para el futuro, y suele convertirse en un frustrante callejón sin salida. Es cierto que es importante constatar las pérdidas, pero eso no significa renunciar al proyecto histórico, que si bien fue muchas veces quebrado, a partir de sus pedazos es posible reciclarlo. Es la posibilidad de implementar un nuevo ciclo en el que se articulen los nuevos elementos y se posibiliten nuevas relaciones por medio de un modelo social más justo.

⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teología de la esperanza*, p. 30.

La pregunta de rigor será como reelaborar propuestas que realmente avancen hacia una convivencia más justa y no sean sólo reediciones de las mismas injusticias. Es en estos procesos de refundación de la convivencia social donde la violencia sacrificial se torna más seductora y precisa de mayor atención.

La desilusión pos-moderna de los proyectos de liberación radica en buena parte en la constatación de sus perversiones violentas. Es por eso que un proyecto de vida precisa ser revisado continuamente desde sus propios límites y contradicciones para no volverse totalitario. Toda superación o avance genera nuevas contradicciones que si negadas, tienden a falsificar los proyectos mostrándolos como si fueran absolutos.

1.2 Violencia mimética

Las reivindicaciones étnicas que están marcando las últimas décadas de este siglo, cuestionan radicalmente las políticas discriminatorias de los Estados nacionales sobre las minorías culturales. La presión por relaciones sociales más justas surge de las promesas de libertad y autodeterminación que los mismos procesos de modernización se encargaron de expandir. Se puede decir que son la cobranza de aquellos que aceptaron el reto de participar plenamente de la modernidad. Pero así mismo, la violencia con que estos procesos reivindicativos suelen manifestarse y con la que también son reprimidos merecen especial atención. Parece que la búsqueda de condiciones más humanas de vida choca continuamente con procesos regresivos de violencia represiva y venganza⁶.

⁶ Los conflictos etnoreligiosos proliferaron después de las guerras mundiales, justamente cuando la nueva comunidad internacional organizada estaba procurando un equilibrio entre la defensa de los derechos humanos universales y el principio de Estado soberano. Desde 1945 a 1960, tras la disolución de los imperios inglés, francés, holandés, belga y portugués, intereses etnoreligiosos motivaron más de la mitad de las guerras civiles del mundo. La proporción creció a tres cuartos desde 1960 a 1990 y se aceleró nuevamente con el colapso de la Unión Soviética en 1991. Cf. APPELBY, Scott, *The ambivalence of the sacred. Religion, violence and reconciliation*, p.58 y ss.

El carácter sacrificial de esa violencia se manifiesta en que remite a procesos miméticos, calificados por Girard como "mimesis de antagonismo". Esto es, donde sólo la destrucción del enemigo, o de sus diferencias, parece satisfacer las demandas de los antagonistas⁷.

Razones no faltan para tornar unánime la violencia sobre los otros. Unos porque son salvajes o atrasados, otros porque son tiranos y opresores. De cualquier modo el opositor tiende a ser deformado, hasta el extremo de justificar toda violencia sobre él y así convertirlo en víctima adecuada. Entre vencedores y vencidos se realiza una relación mimética que no es sino violencia recíproca que olvida el objetivo original de la confrontación.

En estos procesos de lucha por la refundación de la convivencia social, la invocación de los orígenes pone a los grupos sociales en una tensa cercanía con sus mitos fundacionales. Esto es, con la violencia original y su solución sacrificial. De allí que los ritos y las tradiciones sean recuperados con religiosa devoción y se procure reafirmar violentamente las diferencias entre aliados y enemigos.

La sanción de las diferencias remite necesariamente a una conciencia mítica y si esta no es confrontada con un horizonte social de convivencia posible, con una reflexión crítica de los fines y los medios, puede reconducir a prácticas sacrificiales que van más allá de su carácter simbólico, llegando a producir verdaderas atrocidades.

Pero si lo que entendemos como cultura remite justamente al esfuerzo de afirmar la vida por sobre todo aquello que la amenaza, se puede decir que toda cultura contiene en sí misma una abertura utópica: la superación de violencia y el deseo de una convivencia más humana. Según Hopenhayn "la utopía es la otra cara del mito fundante: una imagen social que motiva al reconocimiento recíproco entre ciudadanos de un mismo cuerpo social"⁸.

⁷ "(...)o desejo mimético do objeto se transforma em obsessão recíproca de rivais. Quanto mais aumenta o número de rivais, tanto mais o desejo mimético tenderá a tornar-se o que eu chamo um «mimetismo de antagonismo», para além do mimetismo de apropriação." ASSMANN, Hugo. *René Girard com teólogos da libertação*, p. 51.
⁸ HOPENHAYN, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, p. 278.

0.2 El reconocimiento del otro

Los sujetos de cada cultura interpretan y actúan ante las diversas formas de violencia según el material simbólico que su propia cultura les pone a disposición y el contexto en que se encuentran. No se trata de un círculo cerrado de violencia mimética. Los contextos varían y exigen nuevas respuestas y desafían la creatividad y la imaginación de los sujetos culturales. La acción histórica no responde a puros esquemas estructurales predeterminados o previsibles. Todo sujeto cultural, capaz de relaciones intersubjetivas, abre siempre de nuevo la posibilidad de una superación de los ciclos de violencia mimética.

Cuando los mapuche, en el primer parlamento con los españoles tras décadas de guerra total, en Quilín, 1640, realizaron el rito de paz, lo hicieron sacrificando delante de todos una oveja nativa (llama), de color blanco. El cacique le extrajo el corazón y se lo entregó al gobernador con estas palabras:

“(...) nevada oveja, que criada en esos montes y cordilleras ha bebido a la nieve su blancura y la sinceridad a su candor, te dará a entender a ti y a los españoles con su muerte se acaban y mueren nuestros rencores”.

Luego el cronista explica:

“Y en este sacrificio de ovejas quieren dar a entender estos bárbaros que así como mueren aquellas ovejas, así han de morir y acabarse sus enemistades, y con el corazón de ellas les dan el suyo para que de allí en adelante queden unidos en los corazones”⁹.

Pero al mismo tiempo el rito es observado por otro cronista, el que hace otra lectura del mismo:

⁹ ROSALES, Diego de. *Historia general del reino de Chile*, tomo III, p. 163-164.

“... lo que de esta ceremonia observamos, por más indefectible, es que la hacen porque no se pierda la costumbre bárbara de sacar los corazones de los prisioneros para sus borracheras, que como a carneros los matan y se los sacan palpitando, y divididos en pequeñas piezas las reparten entre los hombres de más importancia que hay en la junta”¹⁰.

Ambas lecturas son correctas y revelan la esencia de los ritos que afirman la vida recordando la muerte. Se trata del uso de la violencia ritual para controlar toda forma de violencia intolerable.

Este ritual violento, realizado por representantes de dos sociedades que venían enfrentándose en una guerra a muerte, era el primer paso formal para superar la violencia de la guerra total. La inocencia de la “nevada oveja” era clara para ambas partes. Su sacrificio reclamaba la inocencia de todas las víctimas de la guerra. Al mismo tiempo les recordaba a todos su destino en caso de continuar la guerra. Parece ser que eso es todo lo que la violencia sacrificial, controlada por el rito, puede hacer en un mundo violento.

Al controlar la violencia generalizada con la violencia del rito, se crea un espacio nuevo para la comunicación. Sin olvidar que la comunicación se realiza en el diálogo, que no es lo mismo que discurso.

De alguna manera, todo grupo humano tiende mantenerse seguro en las soluciones que su propia cultura le ofrece¹¹. La posibilidad de imaginar y construir nuevas soluciones, depende fundamentalmente del encuentro con otros grupos culturales, esto es, con otras soluciones, otros mitos y otros ritos, y como se elabore ese encuentro. Dicho de otro modo, la posibilidad de imaginar algo nuevo depende de la posibilidad de superar el monólogo de cada cultura y abrirse al diálogo entre culturas¹².

¹⁰ QUIROGA, Jerónimo de. *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile*, p. 369.

¹¹ En el sentido que la visión corriente de cada sujeto cultural se construye a partir de una “self-contained-conception”, es decir que no precisa del otro. Cf. SAMPSON, Edward. *Celebrating the other*, p. 165.

¹² Se exprime mejor el contraste entre diálogo y monólogo, con la explicación de Heidegger sobre “logos” (reunión: (Sammlung), entendido como “die ständige

Entre una guerra de aniquilación, una guerra ritualizada y un rito de paz, existe un profundo esfuerzo de humanización, una procura de convivencia. Construida mediante el material simbólico disponible en cada cultura, la convivencia es algo siempre nuevo, y entraña un carácter utópico fundamental: la paz.

En la medida que se reconocen los límites de la propia cultura y se percibe su dimensión relacional, se abre la posibilidad de relativizar lo propio en función de articularse frente a lo distinto, a lo novedoso. Es la posibilidad de reconocer a los Otros.

Acoger lo extranjero exige ampliar el propio mundo. Tolerar las diferencias, e incluso llegar a celebrarlas. Eso es un esfuerzo profundo de humanización.

Como Girard muestra de diversos modos, la violencia parece tener siempre un origen en los procesos miméticos, es decir, en la identificación del Otro como obstáculo a la realización del propio deseo. El Otro, en cuanto diferente, es convertido en adversario para poder destruir sus diferencias y realizar la voluntad de ser sin límites. El reconocimiento del Otro, puede entonces ser comprendido un acto de liberación, que permite romper con el círculo vicioso de la violencia del deseo mimético en el sentido girardiano¹³.

Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d.h. das Sein.”, i.e. logos como Ser que se revela y no como palabras, o discurso. Así, dialogo se exprime como apertura a la revelación del “logos”, del Ser que se revela en el otro, sin eliminar la diferencia, ya que, así Heidegger, “La reunión nunca es una simple acumulación y amontonamiento. Ella retiene en una correspondencia, lo que tiende a separarse y contraponerse. Entendido como retención, el logos tiene el carácter del que domina penetrando(Durchwalten), la *physis*.” El logos, como reunión, “...no disuelve lo que domina en una vacía inercia de contraposiciones (Gegensatzlosigkeit) sino que retiene a partir de la unión de lo que tiende a oponerse en el máximo rigor de su tensión.” HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*, p. 100 y 102. Traducción propia.
¹³ Julio Santa Ana, comentando a Girard explica este punto: “O ponto chave do que vou dizer se relaciona com aquilo que resulta da libertação e que é a reconciliação, o reconhecimento mútuo, a possibilidade de entender-se. A ação de graças consiste no reconhecimento da diferença. Romper, precisamente, o círculo vicioso do desejo mimético.” ASSMANN, Hugo (org). *René Girard como os teólogos da libertação*, p. 89.

2. ALTERIDAD ARTICULADA EN UN MUNDO PLURAL

Es difícil imaginar un grupo humano totalmente aislado, que no tenga la experiencia de contacto con otros grupos distintos. De hecho se puede afirmar que esa experiencia de alteridad es universal. Aunque cada grupo elabora esa relación de modo diferente, la tendencia al rechazo inicial es común.

2.1 La construcción del Otro

Cada grupo tiene que procurar explicarse el origen o el sentido de las diferencias que percibe en los sujetos de otras culturas. Esas diferencias hacen que la propia “humanidad” quede en cierto modo relativizada. No es extraño por lo mismo que se procure su autoafirmación en un desconocimiento *a priori* de la humanidad de los otros. De hecho cada pueblo se afirma en la legitimidad de su vínculo con lo sagrado, el cual no comparte con otros tan fácilmente. De ahí que los conflictos y las guerras, contengan en general un carácter religioso. El triunfo reafirma siempre la legitimidad de los propios dioses, de la propia trascendencia.

La paz entre pueblos distintos es siempre un esfuerzo complejo de articulación entre la propia visión del mundo y la presencia de lo diferente. Es la exigencia de una abertura, de una nueva síntesis que permita articular la convivencia.

Cuando los mapuche celebraron en Quilín el rito sacrificial con los españoles, el cronista relata:

“Y aunque esta oferta es ceremonia y oferta de unos indios con otros, y nunca ofrecen ovejas de la tierra ni se la matan en su presencia a los españoles sino a los indios, todavía en esta ocasión, por salir de lo ordinario, ofreció el cacique Anteguano, que era el señor de aquella tierra donde se hizo el parlamento, una oveja blanca como la nieve al Marqués...”¹⁴.

¹⁴ ROSALES, Diego de. *Historia del reino de Chile*, tomo III, p. 163-164.

Con ese rito, los mapuche estaban intentando articular una nueva comunidad en torno a la víctima sacrificial. La sangre de la oveja blanca, como en el relato del mito fundacional mapuche, debía calmar la violencia y establecer la nueva convivencia. En la cosmovisión indígena, el Otro, en este caso los hispanos, podían ser acogidos mediante el rito que establecía la vigencia de la ley del *admapu* sobre todos los participantes del rito sacrificial, en este caso el sacrificio del cordero. En otras palabras, la articulación mediante el rito, correspondía a una abertura real al Otro en la cosmovisión mapuche. No así en la cosmovisión de los conquistadores, donde la aceptación del mapuche exigía algo más que la participación en el rito.

En Quilín el Marqués declaró a los caciques:

“Tened lástima a vuestras almas, a vuestras vidas y a vuestra libertad; haceos cristianos y tengamos un corazón una fe: que menos de que lo seáis no podemos tener unión verdadera, porque no hay unión entre las naciones si no es por la religión, y lo que las divide es la diversidad de la creencia y adoración”¹⁵.

Para los mapuche bastaba la participación en el rito para hacer efectiva la comunión. Para los conquistadores ella solo es posible en la asimetría de la sumisión. El indígena no cabe dentro de su cosmovisión sino es como convertido al cristianismo, y obviamente como vasallo. Esto significa que no cabe con sus diferencias ni con su libertad. Cristiano y vasallo significaban concretamente tornarse útil a los fines del imperio y no precisamente un súbdito del Rey, con iguales derechos a sus conquistadores.

Se trata de la cuestión básica de como cabe el Otro, con sus propias costumbres y su propia historia, con su propio proyecto de vida, en la propia visión del mundo, en el propio imaginario. O, invirtiendo la pregunta, como ese Otro es construido en el propio sistema simbólico. Es claro que no se trata de una inocente construcción simbólica del Otro. Como diría Bourdieu, se trata de como el Otro es presentado para conocerlo, para explicarlo, pero también para dominarlo¹⁶.

¹⁵ ROSALES, Diego de. *Historia general del reino de Chile*, tomo III, p. 179.

¹⁶ Cf. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, 1989.

2.2 El dominio del Otro

La expansión del dominio europeo por el mundo puede ser bien caracterizada por la construcción de imágenes de los pueblos sobre los que fue avanzando. Imágenes que permitieron presentar a los otros pueblos delante de sí mismos, de modo que se justificara su dominación. Bárbaros, paganos, herejes y salvajes fueron siendo construidos en buena medida para someter a otros pueblos y servir a los intereses de sus dominadores.

La dominación mediante la fuerza tiene grandes límites y suele ser trágica, por cuanto requiere de un esfuerzo continuo para mantenerse y está siempre sujeta a la posible derrota. Las formas de dominación más efectivas se realizan mediante una construcción del Otro que de diversos modos le retire su legitimidad en el mundo y lo disponga a los fines del dominador¹⁷.

No es extraño que la demanda en los parlamentos entre mapuche y españoles fuera la de aceptación del cristianismo. La experiencia religiosa del grupo dominante, impuesta como la única verdadera, le retira a los Otros toda legitimidad de permanecer en sus tierras como hombres libres y según sus propias costumbres y creencias.

La resistencia indígena a la conversión servía para confirmar la imagen de salvaje necesitado de salvación. Su bautismo y sumisión al trabajo encomendado, reafirmaba la veracidad de los fines de la conquista.

Durante el período colonial en general, las costumbres extrañas de los pueblos indígenas fueron interpretadas por los misioneros jesuitas, fundamentalmente como “engaños del demonio”. Si todos los seres humanos proceden de Adán y Eva, entonces existía una única humanidad y el estado salvaje de los indígenas solo podía ser obra de mal. Sin embargo, siempre se mantuvo a flote y con muchos argumentos e intereses, la idea de la monstruosidad del

¹⁷ Cf. SAMPSON, Edward. *Celebrating the other*, p. 4. Aquí Sampson desenvuelve la idea del “serviceable other”, que es construido por el dominador.

indígena. Es decir, el discurso que hacía del indígena una criatura de naturaleza inferior, nacida para ser dominada¹⁸.

A fines del siglo XVIII, con el desenvolvimiento de las ciencias de la naturaleza y la procura moderna de una ciencia del hombre, los pensadores ilustrados procuraron explicar las diferencias relacionándolas a la naturaleza, al clima, a la geografía. Esa naturalización de las diferencias físicas y sociales, sumado a la resistencia indígena a disolverse en las sociedades coloniales, encontró en la noción de raza una pieza clave en la construcción de nuevas identidades funcionales al sistema colonial. A través de ella se podía establecer lo que un miembro de una determinada raza podía ser o no y más específicamente aún, permitía controlar al mestizo, ese nuevo sujeto cultural producto característico de la colonización.

Es posible sospechar que en la medida que la población, fruto de uniones entre hispanos, indígenas y negros, aumentó, se hizo cada vez más necesario un instrumento que controlara el avance de esa población en su acceso al poder¹⁹.

El mestizaje recibió, además de las sanciones morales, en el sentido jurídico y religioso de fruto de unión espuria, una sanción científica. La explicación del mestizo como mezcla biológica se orientó sobretodo a la idea de herencia de comportamientos atrasados e incapacidades con relación a la raza blanca superior. Como los rasgos físicos asociados a cada "raza" son visibles, su efecto de control social se tornó terriblemente efectivo.

¹⁸ No en vano el sumo pontífice tuvo que manifestarse oficialmente al respecto de la capacidad de los habitantes del Nuevo Mundo, para la fe cristiana. Cf. Bula *SUBLIMINIS DEUS*, de Paulo III, de 1537. Así también, los debates de Las Casas y Sepúlveda en Valladolid en 1550, y el mismo Concilio de Trento (1546-1563), ya trabajan sobre la claridad de la humanidad plena de los indígenas.

¹⁹ Para A. Smedley, ni la idea ni la ideología asociada a raza, existe antes del siglo XVII. Su desenvolvimiento estaría asociado al proceso colonial y a los intereses de manutención de privilegios. Cf. SMEDLEY, Audrey, *Race and the construction of human identity*, p. 694.

En el contexto de la nueva expansión civilizadora de Europa sobre África y Asia en el siglo XIX, surgió la antropología moderna que incorporó la idea de cultura como elemento específicamente humano. Esto trasladó la diferencia del ámbito de la naturaleza para las costumbres y para los procesos de evolución histórica. El indígena pasó a ser "primitivo" y sus sociedades "primitivas". Sus costumbres fueron identificadas con tiempos prehistóricos, con los orígenes de la humanidad y con los lugares exóticos, distantes.

Las "sociedades primitivas" comenzaron a ser estudiadas y o "colonizadas científicamente", haciendo de sus costumbres verdaderos tratados científicos que volvieron a cosificar las diferencias y a establecer jerarquías, ahora evolutivas. La concepción de raza como tipo biológico se reforzó a medida que la antropología física avanzó en sus descripciones. A los fenotipos raciales se le asociaron características que reforzaron el control social y que de diversas formas perdura hasta nuestros días²⁰.

No es extraño que esta racialización de las diferencias y la cualificación de sus costumbres acontecieran en un contexto de expansión colonial y misionera de la Europa occidental que precisaba expandir sus dominios comerciales.

La crisis de estos modelos hegemónicos de elaboración de las diferencias, legitimados ora por la religión, ora por las ciencias, y renovados continuamente por los intereses de los grupos dominantes, se manifiesta claramente desde el momento en que estas "sociedades primitivas", "razas" o "etnias" comenzaron a conquistar espacios sociales y a reivindicar su igualdad de derechos ante los Estados nacionales.

Las cuestiones de las identidades se complicó con la persistencia de las diferencias, o mejor dicho, con las reivindicaciones de grupos supuestamente domesticados bajo la hegemonía de las identidades nacionales.

²⁰ La permanencia de estos argumentos se aprecian en una reciente declaración del presidente de la Universidad Municipal de Nueva York Hernán Badilla, de origen puertorriqueño, refiriéndose a la imposibilidad de aumentar la presencia de latinos en dicha universidad, en la que afirma: "Son simplemente indios, incas y mayas que no miden más de un metro y medio y tienen pelo duro". Diario *La tercera*, 3 de octubre 1999. Breves internacionales. Versión electrónica.

La expresión "minoría étnica", con la cual la antropología procuró explicar las diferencias de un grupo cultural al interior de un Estado-nación, comenzó a ser contestado. La dificultad reside en que muchas de estas minorías presentan grandes diferencias en su interior al mismo tiempo que sus diferencias con las sociedades nacionales, cada vez más plurales, se tornan más relativas.

Esto se ha hecho evidente en el trato que en general se venía dando a los grupos indígenas residentes en sectores urbanos, que por tener mayor acceso a educación y a otros medios en general, su desenvolvimiento los hizo sospechosos de no ser más auténticos indígenas. La antropología llegó en cierto modo a definir lo que "étnicamente" tenía que ser un indígena para seguir siendo indígena.

La calificación de "tradicional" se ha revelado demasiado funcional a los intereses de los gobiernos o grupos de poder que están interesados en reducir la cuestión indígena a un problema de mecanismos de "integración" del mundo rural que se soluciona con subsidios, eludiendo los reales alcances políticos de las reivindicaciones de carácter étnico. Con frecuencia se llega a usar a los líderes "tradicionales" en contraposición a los dirigentes que supuestamente están "infiltrados" por ideología dichas "foráneas".

En la actualidad, lo étnico, parece cada vez menos corresponder a una especie de esencia cultural definible por sus diferencias en sí, y sí mucho más comprensible como una cuestión de relaciones derivadas intencionalmente de las diferencias generadas por los conflictos históricos²¹. Esto queda de manifiesto en el carácter fundamentalmente reivindicativo de estos grupos, que procuran fundamentalmente contestar las relaciones injustas al interior de los Estados nacionales.

En el contexto actual de globalización y de disolución de ciertas fronteras, la identidad cultural se comprende cada vez más en relación con la capacidad de un grupo de mantener simbólicamente sus fronteras de diferenciación y

²¹ "...é pela tomada de consciência das diferenças, e não pelas diferenças em si, que se constrói a identidade étnica." DA CUNHA, Manuela Carneiro, *Negros estrangeiros*, p. 200.

mucho menos en cuanto un conservadurismo de rasgos o costumbres definidos como esenciales o auténticos a una determinada cultura²².

En este sentido, la preocupación por el tema de la identidad cultural ha desplazado su foco de atención de las relaciones internas a cada grupo, hacia las relaciones que se dan en sus fronteras, a las relaciones interculturales. Comprender la lógica de los intereses que dan vida a las representaciones que cada grupo hace de los Otros y de sí mismos, parece más productivo para comprender el mundo actual, que tratar de describir lo que los Otros "son".

Las construcciones simbólicas de los Otros revelan sobre todo los propios intereses sobre ellos, del mismo modo como las reivindicaciones étnicas, entendidas estas como las representaciones que cada grupo hace de sí mismos para los otros, se enraízan en los deseos de un reconocimiento más justo de parte de los otros. Un reconocimiento de la igualdad en las diferencias²³.

2.3 El Otro como posibilidad

Si las identidades son esencialmente relacionales, la articulación con los Otros diferentes, en un mundo cada vez más plural, comienza por un reconocimiento de la liminariedad de cada sujeto cultural. La afirmación de un núcleo identitario superior o más puro, corresponde ciertamente a posiciones de intolerancia ante las diferencias culturales y a intereses de dominio sobre los Otros²⁴.

²² Cf. MONTERO, Paula. *Globalização, identidade e diferença*, p. 63.

²³ Sobre esta relación entre igualdad y diferencia, cabe recoger la siguiente observación de A. Pierucci: "Só posso defender quem é diferente em nome da igualdade; mas a defesa do diferentes passa a se chamar, num modismo pós-moderno, defesa da 'Diferença' com letras maiúsculas, e aí, evidentemente, a igualdade fica falando sozinha." PIERUCCI, Antônio Flavio. *Ciladas da diferença*, p. 27.

²⁴ "No existe pureza original, todas las culturas están hechas de continuidades y discontinuidades y son objeto de reelaboración permanente. Crear fronteras que tienen que ver con un territorio, una lengua y entidades culturales cerradas, son aspiraciones e imposiciones propias del proceso de formación de los estados-naciones...". HOYOS, Maria de. <http://www.etnohistoria.com.ar>

No se trata de afirmar una pluralidad absoluta como disolución de la subjetividad cultural, sino de superación del sujeto cultural como absoluto, que se revela en su ansiedad de dominar y que conduce a la "colonización" del Otro. La perspectiva es la de reconocer el valor de una subjetividad humana que se construye intersubjetivamente²⁵.

Dicho de otro modo, un sujeto que procura su identidad no en su afirmación soberana, sin límites, sino en el reconocimiento de sus límites. Desde ellos se puede autolimitar libremente para abrirse a la existencia de los Otros.

Los límites se manifiestan de modo especial ante el Otro, en su irreductibilidad a lo conocido, a lo mismo. Las diferencias tienen justamente la capacidad de revelar los límites de la propia identidad a la vez que le manifiestan el potencial de su intersubjetividad.

La experiencia muestra a todo sujeto que él existe sólo en su condición limitada. Su corporeidad es la primera en manifestárselo: "El cuerpo le recuerda vigorosamente que no hay humanidad sin diferencias y en primer lugar las diferencias geográficas y físicas"²⁶.

Así mismo, cada individuo no cuenta sino con una racionalidad subjetiva, limitada por las propias experiencias y contexto cultural. Nadie tiene la última palabra ni puede conocerlo o saberlo todo. Esa es una condición esencial de lo humano. En este sentido, uno de los puntos más significativos de la crítica de Adorno y Horkheimer a la ilustración, es justamente este olvido de la razón de sus propios límites. Es la crítica a la construcción del sujeto moderno a partir de una razón que no reconoce límites, que es lo mismo que decir que no reconoce su unidad con la naturaleza²⁷.

²⁵ Para Funke, la división cartesiana sujeto-objeto que persigue al pensamiento occidental, está en la raíz del problema de la identidad. Cf. FUNKE, Dieter, *Psychoanalytische und theologische Gedanken zu einer fragwürdig gewordenen Idee der Moderne*, p.32.

²⁶ AUDINET, Jacques, *Fronteiras do corpo, fronteiras sociais*, p. 52.

²⁷ "En la humildad en la que éste se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza." *Dialéctica de la Ilustración*, p. 92.

La pretensión de la razón sin límites, parte de la idea de límite como negatividad, y de la expansión del dominio de lo racional como progreso sin límite. No es extraño que el rescate del valor de la noción de límite surja justamente en la reflexión crítica a un proceso de extrema violencia como fue el de la Segunda Guerra mundial. Límite no es negatividad si pasa a ser entendido como lugar donde comienza algo y no donde termina²⁸. Los límites son la posibilidad de lo humano, si se acepta que lo humano es esencialmente comunicación y no dominación. En el actual contexto multicultural, relacionarse a partir de los propios límites permite la posibilidad de pensar la propia subjetividad desde la perspectiva del Otro. Se abre con ello la posibilidad de superar la violencia del deseo de afirmarse por sobre los Otros, dejándolos de percibir como amenaza. En el Otro se abre la posibilidad del diálogo, no para encontrarse así mismo en los Otros, sino para iniciar una comunicación con ellos, que, como un viaje, un éxodo hacia tierras nuevas, abre nuevas posibilidades de convivencia. Una realidad social multicultural se torna más humana cuanto más nítidamente logra expresarse y comunicarse en y desde su diversidad.

1. PROYECTO DE VIDA Y CAMBIO SACRIFICIAL

"O em-si do ser persistente-em-ser supera-se na gratuidade do sair-de-si para-o-outro, no sacrificio ou na possibilidade do sacrifício, na perspectiva da santidade." Emanuele Lévinas²⁹.

La globalización tiende a realizarse en una suerte de "desconstrucción" de los universos simbólicos de las sociedades tradicionales y su anexión a la masa consumidora o a la masa excluida. Su fuerza está en que tanto si las diferencias se acentúan como si se minimizan, se produce la desarticulación y la consecuente masificación.

²⁸ Heidegger, en su ensayo *Bâtir, habiter, penser*, introduce esta noción: "El límite no es donde algo termina, sino más bien, como los griegos habían observado, es a partir de donde algo comienza a ser (sein Wessen beginnt). En: *Essais et conférences*, p. 170-193, op. cit. 183. La traducción es mía.

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 19.

Un proyecto de vida contemporáneo precisa articularse en una relación dialéctica entre mito, como deseo de identidad, y razón crítica, como experiencia de alteridad. Para eso se hace más necesario que nunca un horizonte utópico que suscite un avance de situaciones injustas a otras de mayor justicia.

3.1 Alteridad y deseo mimético

Si bien el reconocimiento de la alteridad es un momento fundamental en la ruptura con las tendencias violentas del deseo mimético, eso no significa la superación del deseo mimético. El fenómeno de la mimesis consiste, en sus raíces, en un proceso de identificación no necesariamente violenta, puesto que es en este mismo proceso de identificación donde acontece la apertura hacia al otro. En este sentido, la tesis de Girard manifiesta sus límites al vincular exclusivamente el deseo mimético con el circuito mimético de la violencia³⁰.

La mimesis juega un rol significativo en casi todos los ámbitos de la vida del ser humano y es ciertamente una *conditio humana*, es decir, el hombre no sería lo que ha llegado a ser sin su facultad mimética³¹.

En el acto mimético no se hace todavía diferencia entre bien y mal, en el sentido moral. Su carácter positivo o negativo se manifiesta en el proceso de socialización del mismo. La mimesis se refiere a representaciones, pensamientos, conductas y sensibilidades anteriores a su valoración ética³².

³⁰ Girard expone en su obras casi exclusivamente las tendencias negativas del deseo mimético. Pero el deseo mimético manifiesta una facultad humana fundamental, que no produce solo rivalidad mimética. En el diálogo con los teólogos de la liberación, ob. cit., Leonardo Boff y Carlos Susin levantaron este punto, procurando mostrar otros aspectos. Cf. ASSMANN, Hugo. *René Girard com os teólogos da libertação*, p. 49 y 56.

³¹ "A través de la mimesis el ser humano sobrepasa de las demás criaturas. Ella es una *conditio humana*." GEBAUER, Gunther; WULF, Christoph. *Mimesis in der Anthropogenese*, p. 325. Traducción propia del alemán. Demás está decir que el fenómeno de la mimesis, tiene muchas posibilidades de abordaje, desde el filosófico político dado por Platón en *La república* (libro X), los trabajos de J. Lacan sobre psicología y ontogenesis en *La familia*, (Escritos III).

³² Aquí funciona lo que Taussig define como facultad mimética: "the nature that culture uses to create second nature, the faculty to copy, imitate, make models, explore difference, yield into and become Other." TAUSSIG, Michael, *Mimesis and alterity*, p. xiii.

La mimesis no se agota en la idea de "imitación", su especificidad es establecer una similitud con sentido, una correspondencia intencional, construida. De ahí que su posición sea de mediación entre el mundo exterior y el mundo interior de las imágenes³³.

Como el poder de la mimesis radica fundamentalmente en las imágenes que es capaz de producir, su función en la construcción del imaginario propio de cada sujeto y de cada cultura ofrece perspectivas importantes.

En su trabajo sobre la construcción del imaginario, Philippe Malrieu explica como la imaginación es un momento de apertura al Otro mediante el desenvolvimiento de la imitación en representación:

"Com efeito, é na medida em que o sujeito se identifica com o outro que ele é levado a modificar a significação dos estímulos a que reagia no plano da adaptação perceptiva-motora. Nesses estímulos, o sujeito descobre símbolos, aprendendo-os com instrumentos do seu jogo de papéis, sendo assim induzido, no sonho, nos mitos o na arte, a de-formá-los, a criar um mundo de formas novas: só é possível descobrir transformando, fazendo com que um objeto passe da sua forma habitual para outra, aparentada. A imaginação, alimentada pelo desejo de ser outro, torna-se então um processo de conhecimento. Ela expõe as correspondências virtuais que existem entre os domínios separados onde estavam inscritos o significante e o significado. Ela é o momento da descoberta dos possíveis, momento fundamental para atingir a verdade"³³

La imaginación, como acto de un ser social, obedece a esquemas de reorganización que son comunes a un grupo cultural. Cada sujeto elabora su ideal en relación con el modelo propuesto por aquellos que lo rodean. Ese

³³ "Mimesis contrapone la dura separación sujeto-objeto y la diferenciación unilateral entre ser y deber." GEBAUER, Gunther; WULF, Christoph. *Mimesis in der Anthropogenese*, p. 322.

³⁴ MALRIEU, Philippe, *A construção do imaginário*, p. 225.

trabajo de la imaginación se realiza en continua confrontación con el trabajo de reflexión racional que analiza y critica los modelos imaginados y las contradicciones de los mismos con las experiencias concretas³⁵.

Luego, si bien la imaginación de cada sujeto está íntimamente vinculada al imaginario de cada cultura, no está presa a ella. La participación en el imaginario de los mitos propios de cada cultura es lo que permite a los sujetos de cada cultura sentirse situados en el mundo y parte del mismo. Pero al mismo tiempo, es la imaginación, en cuanto expresión de una insatisfacción con relación a los comportamientos instituidos de la propia cultura, la que abre la posibilidad de superación, de salir de sí mismo a través de la simpatía por Otro. Un Otro que le revela modos de acción o de pensamiento nuevos, que abre perspectivas más amplias que las de la propia cultura³⁶.

Así, en el encuentro con el Otro, con sus diferencias, sujeto de una cultura distinta, se abren siempre nuevas posibilidades. La alteridad puede ser leída como amenaza a la propia identidad, al orden del mundo al que se pertenece, pero también se ofrece como posibilidad de abrirse a nuevas relaciones e incentivar a descubrir un mundo nuevo. Si bien las identidades serán desafiadas a rearticularse en una nueva cosmovisión, se ofrece al mismo tiempo la posibilidad de construir un horizonte más justo, una experiencia de humanidad más densa y la posibilidad de una nueva convivencia en un proyecto vida más adecuado a la realidad pluricultural que es el mundo.

³⁵ "Na verdade, encontramos na imaginação uma interação dialética permanente entre o apelo da sociedade e os projetos do indivíduo." *Ibíd.*, p. 239.

³⁶ "Com a imaginação estamos, pois, perante, em certo sentido, a criação pelo próprio sujeito da representação desse outro que ele queria ser, por oposição à representação que tem daquilo que é. A imaginação apareceria, então como uma superação da imitação passiva, da adesão às regras sociais. Ela constituiria o momento da elaboração, ainda hesitante, como domínio reduzido da suas próprias estratégias, de um ideal do eu inspirado por outrem, o mais exatamente por determinados outros, escolhidos e preferidos graças às experiências e insatisfações do sujeito." MALRIEU, Philippe. *A construção do imaginário*, p. 239.

3.2 Horizonte utópico e imaginario religioso

Participar de un proyecto plural no es simple. Exige una abertura, una relativización de las fronteras, una humanización de las identidades en conflicto. En otras palabras, provoca cierta inseguridad y miedo al Otro. Exige una negociación que garantice las condiciones básicas para todos. Exige ciertas renunciaciones a ventajas particulares. Eso no es automático, se precisa de opciones. De ahí la necesidad de un horizonte regulador que asegure las identidades al mismo tiempo que incentive la responsabilidad del destino de los Otros. Esta responsabilidad es el elemento fundamental de la humanización de la vida³⁷.

El efecto fragmentador de la globalización, amenaza a muchos grupos sociales y culturales y muchas veces no encuentran otra salida que la reivindicación violenta, tiene su contrapartida en la función reguladora de un horizonte utópico.

En la fragmentación cultural, la mayor amenaza es la pérdida de sentido. En la construcción de un proyecto común, se abre un nuevo horizonte de sentido para la acción. Los proyectos particulares pueden articularse y generar una horizonte común que consiga dar un sentido a la convivencia. Eso implica una transformación, un cambio fundamental. El principal es que las diferencias comienzan a valer como tales, dentro del propio imaginario. En otras palabras, se trata de considerar al Otro como igual a partir de sus diferencias. El Otro pasa a ser alguien por el cual me puedo sentir responsable.

El rango de lo aceptable se abre a partir de las diferencias y con ello se comienza a construir un horizonte común. En la medida que esa abertura se mantenga, ese horizonte tendrá carácter utópico.

La construcción del Otro se realiza en el imaginario de cada sujeto a partir de las posibilidades que le otorga la propia cultura. Estas posibilidades están condicionadas principalmente por el horizonte propio de cada cultura.

³⁷ "Na economia geral do ser e de sua tensão sobre si, eis que surge uma preocupação pelo outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por ele; uma responsabilidade por outrem". LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 18.

Estos horizontes tienen directa relación con lo que en cada cultura se considera sagrado, es decir con sus nociones límites, relativas a las realidades últimas o trascendentes. Estos son los fundamentos de lo que se comprende como humano.

En este nivel es donde la religión revela toda su capacidad de orientar la acción y la comprensión de una sociedad con relación a los Otros.

Desde la cosmovisión religiosa se puede acceder a revisar las categorías que definen las relaciones con el que es distinto. No en vano las ideas de pagano, infiel o de hereje, remiten justamente a cosmovisiones propias de sistemas religiosos excluyentes. Las imágenes de la divinidad, de lo sagrado, de vida eterna, de la santidad, sirven de justificación a diversas formas de violencia contra otros grupos culturales, sociales o religiosos.

Desde las mismas religiones es de donde se pueden generar propuestas de diálogo, de acogida de los Otros. El servicio a la vida de los más pobres, de la solidaridad con los excluidos, de la defensa de las víctimas, torna a las diversas comunidades creyentes capaces de contribuir fundamentalmente en la superación de conflictos e injusticias en un mundo plural.

El proceso de acercamiento entre sociedades y culturas diversas plantea desafíos fundamentales a todos los sistemas religiosos en cuanto estos precisan revisar sus categorías de exclusión o inclusión de los Otros. De hecho, históricamente han servido para justificar la violencia.

Los horizontes particulares se tornan, en cierto modo, relativos y se expanden a partir de un horizonte utópico. Este horizonte no es otra cosa que la capacidad fundamental de imaginar lo imposible como posible. No es para confundir el uno con el otro, sino para desenmascarar la situación desde la cual se utopiza y para potenciar lo que está reprimido. Como bien muestra Hinkelammert: "Quién no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible"³⁸.

³⁸ HINKELAMMERT, Franz. *El realismo en política como arte de lo posible*, p. 11.

3.3 *Diálogo inter-religioso*

Los procesos de globalización, que por un lado tienden a uniformizar la diversidad cultural y por otro a fragmentar las cosmovisiones locales, están lejos de ser procesos que pongan fin a las religiones. La "crispación fundamentalista" se ha tornado característica de este período, justamente porque las identidades particulares entran con la globalización a jugar un papel cada vez más significativo. Las religiones se tornan decisivas en la reafirmación de esas identidades, no por un apego regresivo sino porque en ellas se encuentran codificadas experiencias de humanización fundamentales. Pero, considerando la relación directa que la violencia sacrificial tiene con los diferentes sistemas religiosos, se hace cada vez más necesario reafirmar la importancia y urgencia de implementar el diálogo inter-religioso³⁹.

La construcción de nuevas relaciones sociales y políticas entre grupos culturales y sociales diferentes implica siempre una confrontación entre diferentes visiones del mundo. Estas cosmovisiones corresponden a sistemas religiosos y a sus prejuicios sobre los que son diferentes. En este contexto, las religiones, en vez de procurar reafirmar sus diferencias a cualquier costo, precisan redescubrir la responsabilidad histórica que tienen en el servicio a sus respectivos grupos de fieles, elaborando perspectivas de convivencia y fraternidad pluricultural. Si bien los escenarios de guerra, violencia, corrupción, pobreza y exclusión no son nuevos, las condiciones para un diálogo entre las religiones sí lo son.

Los diferentes grupos religiosos tienen hoy mayores posibilidades de revisar sus propias responsabilidades en los conflictos actuales y asumir la potencialidad de sus intervenciones para generar condiciones de paz. No se trata de "reencantar" el mundo mediante un resurgimiento religioso o recuperar un terreno perdido frente a las fuerzas seculares. Consiste en poner sus recursos humanos y sus fuerzas morales y espirituales al servicio de una transformación real de las condiciones actuales de una gran parte de la humanidad que sufre violencia e injusticias.

³⁹ Cf. KÜNG, Hans. *Lección de despedida*, p. 100 y ss. Presenta 4 tesis con relación a la paz mundial mediante el diálogo entre las religiones y la ética mundial.

Tampoco se trata de avanzar hacia una religión mundial que extinga las diferencias y acumule las riquezas de cada una. Son justamente las diferencias entre ellas las que permiten que la pluralidad de culturas y la diversidad de las experiencias humanas emerjan y consigan articular sus propuestas de humanización en un contexto de globalización.

A través del dialogo inter-religioso, es posible evitar tanto los extremos de una pseudo-unidad que encubra los deseos de reconducir hacia nuevas formas de uniformidad colonial, como también a una balcanización que conduzca a la multiplicación de las hostilidades y a nuevos ciclos de violencia religiosa.

Si todas las religiones contienen en sí ofertas de felicidad, de paz, de una cierta justicia superior, es porque todas las religiones tienen una experiencia acumulada con relación a las necesidades y esperanzas humanas más profundas. Esto les da autoridad y las compromete a representar esas experiencias y contribuir de este modo con la construcción de los espacios públicos multiculturales justos. Esto es especialmente importante frente a la hegemonía del modelo neoliberal en el actual proceso de globalización de las relaciones entre pueblos y culturas.

Este actual modelo neoliberal, regido por la supremacía ideológica de la economía de mercado, tiende a aparecer como una propuesta secular capaz de regular no solo las relaciones económicas, sino también las relaciones sociales y políticas. Sin referencia a ningún sistema ético o religioso, se presenta como si fuera capaz por sí mismo de reorganizar la sociedad mundial. Su carta de triunfo es el significativo aumento de la producción de riquezas. Sin embargo, esto mismo viene acompañado de una profunda desigualdad en su distribución.

La concentración creciente de bienes y beneficios en un pequeño sector de la población demuestra que la miseria y la creciente exclusión de grandes masas de la humanidad, no son sólo desvíos del sistema, sino consecuencias específicas de sus límites como modelo social total. Detrás de este modelo social, hay grupos de interés y opciones concretas que revelan el claro carácter neocolonial del mismo.

De hecho, Norteamérica, Europa central y Japón, disputan la hegemonía no sólo de los grandes mercados, sino del control y explotación de los recursos naturales de las regiones pobres, en una clara continuidad con la tradición

colonial. Por eso no bastan los llamados formales de las iglesias y líderes religiosos por una economía más justa o la petición de una condonación de la deuda externa de los países pobres. Se hace necesaria una ruptura de la connivencia con esos modelos neocoloniales y sus estructuras injustas, desde un compromiso solidario con las víctimas.

3.4 Desde las víctimas

Si bien el diálogo permite generar nuevos acuerdos, ellos no son garantía de respeto por la vida de todos. Ni consensos políticos, ni económicos, ni religiosos, aseguran la vida de los más débiles. Por eso la importancia del dialogo inter-religioso está en el primado de la comunicación y no en la búsqueda de consensos. La palabra de los pequeños, de los desamparados se torna esencial a un diálogo auténtico, que no pretende ser una estrategia para instalar discursos hegemónicos en el poder. La comunicación en este nivel requiere de una renuncia básica a las parcelas de poder sobre el Otro y una abertura a la verdad que no se ofrece sino es en la pluralidad de lo humano concreto. Es pasar del mero acto del diálogo a una actitud dialógica⁴⁰. Esto es fundamental en relación con las minorías sociales, culturales o religiosas, que en los consensos quedan fácilmente silenciadas por el peso del poder de las grandes religiones mundiales. Un ejemplo claro ha sido la dificultad de las iglesias cristianas para reconocer las religiones tribales y asumir actitudes de respeto frente a sus líderes y a sus creencias⁴¹.

En este sentido, el diálogo inter-religioso no se reduce a los encuentros de líderes de las grandes religiones, a semejanza de acuerdos de poder entre Estados-nación. Remite más bien a una actitud de reconocimiento y valoración de la diversidad religiosa, como expresión de la verdad que existe en la pluralidad

⁴⁰ Cf. BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Lo fundamental es que el dialogo no se agota en el acontecimiento, sino que construya una actitud novedosa frente a los Otros.

⁴¹ En el ámbito cristiano, el dialogo inter-religioso se ha visto principalmente como instancia frente a las "religiones mundiales".

de las culturas y personas. Eso significa concretamente que la voz de los pequeños, de los que están amenazados con los procesos económicos e ideológicos, sea rescatada y sus demandas sean fortalecidas.

Se trata de una opción gratuita por la vida de los más débiles. Por esto el espacio religioso, o mejor dicho, del diálogo inter-religioso, es un espacio privilegiado donde se puede elaborar la utopía del cambio sacrificial. Este cambio consiste en el paso de la violencia unánime, ya sea como agresión o como indiferencia, hacia un compromiso con la vida de todos, especialmente de los más débiles y de las víctimas.

Por el hecho de que las religiones tienen su fundamento en la búsqueda de trascendencia de las personas y de su felicidad, existe en ellas la posibilidad de acoger el reclamo de las víctimas y desde allí establecer la crítica a todo sistema sacrificial, incluyendo el propio.

La defensa radical de la vida de todos sólo es posible si se asume la óptica de las víctimas y de los desamparados. Esto no es algo obvio para todas las religiones. Históricamente cada religión, en cuanto está ligada al fundamento de una cultura, tiende a excluir a los que tienen otro credo, otras costumbres, otra cultura. Por esto la óptica de las víctimas tiene un carácter claramente transgresor y conflictivo con el carácter tradicional, tan propio de toda religión. Como toda religión tiene un vínculo fundamental con una identidad cultural, al menos de origen, siempre tiende a identificar esa cultura con la salvación o la perfección. Por esto, hasta que es posible defender a los que son condenados políticamente o económicamente, pero defender a los que son culpados mediante argumentos de la propia religión es sumamente difícil.

Al defender las víctimas se deja de manifiesto los límites concretos de toda institución cultural y se abre una perspectiva que exige un horizonte novedoso, al que no toda comunidad religiosa está tan dispuesta a acceder. Es el horizonte de la gratuidad.

Los cambios en el ámbito cultural en general son una de las tareas más difíciles para cualquier sociedad. Estos no acontecen sin una fuerza mayor y un contexto específico que los provoque. En la práctica nadie tiene todos los mecanismos en sus manos para realizar esas transformaciones. Un cambio de

una actitud requiere de una convicción, que en verdad sólo puede brotar de una experiencia personal profunda. Por ejemplo, no vengarse de alguien que le ha infringido un grave daño, perdonando, es algo que acontece como experiencia personal, que se trasmite a otros como tal, pero que difícilmente puede ser asumida como un código cultural.

Los mecanismos culturales responden a la dinámica de la mimesis en su forma social de reciprocidad, es decir del ojo por ojo, diente por diente. La dificultad es justamente porque se trata de un cambio en que se supera una dinámica de reciprocidad y se acoge a una de gratuidad. El perdón es un don y no un contra don. Es decir brota de lo gratuito y no de la dinámica mimética de la reciprocidad propia de cada cultura.

Para servir a la vida de los otros, parece que necesariamente se tiene que transgredir los límites de la propia cultura. Eso es algo que no puede ser convertido en ley, puede ser educado como actitud deseada, pero sólo puede ser realizada como opción personal. La solidaridad con las víctimas es un salir de círculo de lo recíproco e irrumpir hacia lo gratuito. Este cambio no pertenece en sentido estricto a lo cultural, por eso mismo que es posible en cualquier cultura y entre miembros de diversas culturas.

Este paso de lo recíproco a lo gratuito nos conduce al centro del mensaje del evangelio. No por acaso las propuestas de Jesús parten de imágenes transgresoras: poner la otra mejilla, perdonar al hermano, amar a los enemigos, saludar a los que no te saludan. Son todas imágenes que orientan a descubrir la gratuidad como actitud fundamental para acoger el Reino de los cielos.

Conclusión

La dimensión étnico-religiosa parece estar omnipresente en los conflictos actuales de la humanidad, tanto a nivel micro como macro-social. Se trata de conflictos que, si bien en su mayoría radican menos en la religión y más en la miseria social, asumen claros rasgos religiosos. Esto no es extraño, puesto que lo que está en juego son las visiones del mundo desde las cuales se defiende la vida de comunidades amenazadas por la injusticia y la desigualdad. Las condiciones para una convivencia más humana en un mundo globalizado

precisan ser elaboradas e implementadas justamente desde los imaginarios propios de los diversos universos culturales y en dirección hacia un *ethos* global, que reafirme los valores y las reglas que permita la defensa de los más débiles y reclame la inocencia de las víctimas. Justamente por su intimidad con esos imaginarios, a las religiones les cabe una grave responsabilidad en la generación de condiciones para un diálogo responsable, que ayude a superar las visiones fundamentalistas que conducen inevitablemente a una exacerbación de los procesos de violencia mimética. Esta violencia mimética se hace evidente en los conflictos étnico-religiosos justamente en que las partes tienden a encontrar su satisfacción sólo en la destrucción de sus enemigos. Y como la violencia sacrificial encuentra siempre caminos para tornarse razonable, todo proyecto histórico requiere de un compromiso con la vida de todos, principalmente de los más débiles, como horizonte fundamental para poder revisar su sacrificialismo. Sólo así se puede evitar negar las propias contradicciones históricas y tornarse totalitario. En un mundo traspasado por las injusticias eso significa estar dispuesto a construir relaciones solidarias con las víctimas. Esto no puede ser exigido, puesto que se trata de una actitud gratuita que revela la incapacidad de la violencia sacrificial para constituir una fraternidad humana universal. Este paso hacia la gratuidad del compromiso con las víctimas, no es para reemplazar las estructuras sociales o demoler sus instituciones, más bien es consecuencia de la imposibilidad de apropiarse de la gratuidad. Ella no sirve para estructurar lo social, es un principio de constante desestructuración que ilumina y libera fuerzas para avanzar hacia un horizonte de fraternidad universal.

Los desafíos a partir de la lectura misionológica

Las cuestiones levantadas a través de esta lectura del proyecto histórico del pueblo mapuche y su núcleo sacrificial permiten finalmente establecer preguntas y ofrecer pistas acerca de la misión de la Iglesia junto a los pueblos indígenas y concretamente junto al pueblo mapuche.

El hecho que el anuncio del evangelio se confundió históricamente con la hazaña occidental de la conquista y la colonización del continente latinoamericano, llevó a la Iglesia, durante siglos, a imponerse como institución

con extrema violencia. El cristianismo sirvió como justificación para el sometimiento y en muchos casos para la destrucción de sinnúmero de naciones indígenas; como soporte ideológico del proyecto de un gran imperio cristiano occidental, fuera del cual no había salvación. Hoy en día, frente al megaproyecto de la globalización que genera miseria y exclusión, la resistencia de los pueblos indígenas obliga a repensar críticamente los compromisos actuales de la misión con ese modelo. No se trata de meros ajustes pastorales. El problema de fondo continúa siendo la comprensión de la misión que identifica el anuncio del Reino con el heroísmo civilizador occidental, el evangelio queda reducido a "cultura cristiana". Lo particular de una cultura no puede ser definido como padrón de la universalidad del Reino de Dios frente a la pluralidad de pueblos y culturas.

El misterio de la salvación no irrumpe al margen de la historia de los pueblos ni de sus culturas como un acto absoluto de un Dios dominador. Así tampoco el evangelio no se impone culturalmente, aún cuando siempre al ser anunciado esté siempre cultural e históricamente determinado. Esto significa que no apaga la fe de los Otros sino que es la respuesta gratuita de Dios a la fe de todos los que esperan una justicia mayor que la de los hombres. El carácter universal de la misión de la Iglesia brota de esa oferta gratuita de amor de Dios a todos los pueblos y para cada uno en particular y no de una hegemonía cultural. Esto apunta a la tensión radical que existe entre toda institución cultural y el mensaje del evangelio, considerando que toda institución existe en la medida que es capaz de establecer sus límites y precisa de la violencia sacrificial que los constituye. El horizonte del Reino, que es su justicia, es el que permite a todo hombre de buena voluntad participar activamente del mismo. No se trata entonces de construir una "cultura cristiana", ni de conseguir adhesión a sus instituciones. Se trata de ofrecer la fuerza liberadora del evangelio desde los diversos proyectos históricos, para la construcción de la fraternidad en la justicia y la libertad. El evangelio no compite con el protagonismo histórico de los pueblos ni con sus culturas. Al contrario, precisa de ellos para tomar carne y entrar en la historia. Cada proyecto histórico se construye sobre los límites de la propia cultura. En su pluralidad, ningún proyecto o cultura está llamado a substituir a los otros y todos están convidados a articularse en la construcción de un mundo mejor. Por eso la evangelización

contesta toda pretensão de hegemonía cultural y convida a cada uno a establecer la proximidad contextual de la gratuidad del servicio desde la universalidad del amor de Dios. La fraternidad universal no puede ser construida en base a la dominación sino en base al servicio. En un mundo atravesado por la injusticia, donde las diferencias naturales entre fuertes y débiles se han convertido en relaciones de opresión, de víctimas y verdugos, la opción gratuita por servir a los pobres y de solidarizarse con las víctimas, es la única posibilidad de anunciar el evangelio a todos.

Esta gratuidad tiene su fundamento en la propia autolimitación divina en la encarnación, que como *kénosis* (Fl. 2,6-8), se ofrece como fundamento para una comprensión nueva de la misión de la Iglesia en un mundo pluricultural atravesado por los conflicto y la violencia mimética. Se trata de recoger la tensión profunda entre el núcleo sacrificial de toda cultura y la gratuidad del amor de Dios manifestado en su despojo de sí mismo para establecer una proximidad misericordiosa, absolutamente nueva, con todos y todas, que rompe con toda violencia sacrificial. Esto significa que el anuncio del evangelio no consiste en la realización de un proyecto histórico "cristiano". Se trata de hacer presente el horizonte del Reino en todos y cada uno de esos proyectos, a partir de los oprimidos y de la víctimas. La misión comprendida como *kénosis* remite a la búsqueda de una Iglesia que, despojada de su poder acumulado en su larga travesía cultural ligada a la expansión cultural de occidente, retoma el anuncio del Reino, con los mismo sentimientos de Cristo, que se hizo huésped y humilde compañero, colocando su tienda en medio de nosotros.

José Fernando Díaz Fernández é doutor em Teologia Dogmática com Concentração em Missiologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, Brasil.

ECONOMIA E DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA¹

Pe. Dr. Márcio Anatole da Sousa Romeiro

No contexto deste Seminário que teve como tema Economia e Reino de Deus, gostaria de apresentar uma reflexão sobre a articulação entre Economia e Doutrina Social da Igreja. Em primeiro lugar, gostaria de considerar três atitudes que me parecem fundamentais para compreender um possível significado para esta articulação. Trata-se, pois, de perceber o retorno à Doutrina Social como a) um ato de coragem, b) um ato de comunhão e c) um ato de conversão.

Introduzida a questão na perspectiva da coragem, da comunhão e da conversão, gostaria de discutir brevemente três pontos: 1) A Economia e a Doutrina Social da Igreja são paradigmas que se integram mas que podem ser lidos como experiências que se excluem; 2) A Doutrina Social da Igreja é uma linguagem que exige dicionário e gramática; 3) A Doutrina Social da Igreja é um Serviço dos Cristãos, na Igreja, para a vida do Mundo.

INTRODUÇÃO

A perspectiva adotada nesta intervenção é aquela do pastoralista. Diante da pluralidade de ministérios, de tarefas e de papéis desempenhados no interior da própria Igreja e também na sociedade em geral, pastores e pastoras são chamados a dar testemunho, em comunidade, da vida cristã. A partir da articulação economia e doutrina social da Igreja quer-se evidenciar como a evangelização pode tornar-se fato. Trata-se, portanto, de reconhecer como o

¹ Este texto inicialmente foi uma comunicação pronunciada no Seminário: "Economia e Reino de Deus", organizado pelos padres da Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus (Dehonianos) e realizado em Brusque, Santa Catarina de 20 a 23 de setembro de 1999.

Evangelho acontece não apenas no próprio testemunho comunitário, mas também, no anúncio, no diálogo e no serviço².

Interpelar o rico patrimônio cristão sistematizado no corpo doutrinário da assim chamada Doutrina Social da Igreja³ é expressão da confiança de que temos algo a partir de onde podemos contribuir, no espaço público, com a construção da justiça, não como fruto de decretos mas como resultado do amadurecimento das relações e do crescimento do respeito e do entendimento entre as pessoas, povos, culturas e nações. Trata-se, portanto, de um jeito modesto e firme de dizer: face à injustiça generalizada, o futuro pode ser melhor pois, até certo ponto, está em nossas mãos a possibilidade de, pela autenticidade no discipulado, antecipar o Reino.

A) Ato de coragem:

Colocar em discussão a relação existente entre Economia e Doutrina Social da Igreja é uma atitude que exige coragem, particularmente em virtude da situação de injustiça generalizada na qual o presente está inserido. Como cristão, mas também como pastor de um povo de múltiplas feições, gostaria de agradecer a corajosa resposta que este grupo, através dos organizadores deste evento, está dando ao apelo do Divino Mestre que convida ordenando: “Vem e Segue-me”! Ao ouvir, como alguém de fora, isto é, como alguém que não pertence diretamente à família dehoniana, o pedido exortativo: “teu reino em primeiro lugar”⁴, meu coração bateu mais forte e meus sentimentos chegaram à beira da emoção. Ainda existe fidelidade em Israel!

² Cf. CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil: 1995-1998*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 97-150; Documentos da CNBB, 54; CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil: 1999-2002*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 109-168. Documentos da CNBB, 61.

³ Aqui a expressão “Doutrina Social da Igreja” será apenas assumida, sabendo-se que existem variações conforme se queira acentuar um ou outro aspecto das diferentes dimensões da própria expressão. Ensino (ou ensinamento) social cristão, ou Doutrina Social Cristã, são termos preferidos por alguns autores. Para uma discussão mais aprofundada desta questão veja: HÜNERMANN, Peter (Ed.) *Enseñanza social da Igreja en América Latina*. Frankfurt: Vervuert, 1999.

⁴ Trata-se da citada oração pronunciado pelo padre provincial na liturgia de abertura do Seminário em 20.09.99, na capela da Casa dos Padres Dehonianos de Brusque – SC.

Às sombras desta determinante vontade de fidelidade, é possível pendurar nossas guitarras e acordeões para, no repouso investigativo, descobrir os caminhos institucionais que reconduzem à reconstrução do encontro com Deus na vida do pobre. Há aqui uma dupla coragem que precisa ser ressaltada. A primeira diz respeito ao fato de que sempre é tempo de descobrir Deus na vida do pobre. Nesse ponto, coragem e sabedoria se unem. Sábio, não é o forte que impõe uma manifestação, mas sim o corajoso que afirma a atualidade de uma hierofania que nunca perde sua força porque haure sua pertinência da sua própria ontologia, protegendo-se, assim, de todos os desvios, até os da hermenêutica, quando esta perde-se nos caminhos da política.

Recorrer à Tradição sistematizada na Doutrina Social da Igreja é também um ato de coragem porque trata-se de reconhecer nesta doutrina uma fonte de inspiração para a construção de um futuro que se apresenta como real alternativa às contradições deste mesmo presente. Sob esta perspectiva, pode-se dizer que a Doutrina Social da Igreja desafia o presente dito nos cânones da Economia triunfante, interpelando a comunidade eclesial, a partir do ser vivido, a assumir uma opção que exige um viver coerente e em sintonia com sua história e utopia cristãs. A perspectiva que gostaria de indicar é, portanto, a vontade de reconhecer que no passado recente e remoto da comunidade eclesial existem referências que não deixam sucumbir à tentação do estabelecido, do fatalismo ou, ainda, até da resignação⁵.

B) Ato de comunhão

A Economia está sendo colocada como desafio, um quase obstáculo, porém não à luz de qualquer referencial. Há uma opção já feita e que agora torna-se uma referência epistemológica. Trata-se de voltar-se para o econômico

⁵ Esta idéia não será desenvolvida neste texto, uma vez que seu objetivo não é o de identificar, historiar e interpretar os documentos mais importantes para a constituição do quadro referencial da Doutrina Social da Igreja, remontem estes documentos à época dos Santos padres ou pertençam eles ao magistério recente da Igreja. Sua indicação aqui tem o intuito de esclarecer que a Doutrina Social da Igreja será apontada como uma referência utópica para se pensar qualquer proposta socioeconômica-política.

co tendo presente a justiça, a solidariedade, a distribuição de renda, a subsidiariedade, a dignidade do pobre, a liberdade, o amor, a primazia do trabalho sobre o capital, o bem comum, etc. Enfim, o desafio é para não se perder no campo minado da técnica e do interesse mesquinho, de aproximar-se da Economia deixando-se conduzir pela já secular Doutrina Social da Igreja. Não há dúvidas de que se trata também de uma opção pastoral e não apenas hermenêutica ou epistemológica.

De Leão XIII a João Paulo II muitas coisas, tanto na sociedade como na economia e na Igreja, alteraram-se. Da Revolução Russa no início do século à queda do Muro de Berlim no final da década de 80; do aparecimento das primeiras empresas multinacionais ao mercado globalizado, nosso velho mundo maquiou-se parecendo ser o que não era. Aqui não cabe um juízo de valores, mas a tentação é grande em se dizer: se era feliz e não se sabia. O que mais importa, entretanto, é reconhecer que muitos referenciais consolidaram-se e agora são irreversíveis. Não seremos para sempre, em todo caso, nós e as gerações vizinhas, irreverentes, moderno, pós-modernos, em busca de modernidade?⁶. Até o próprio desejo de retorno às fontes mais remotas (o Evangelho, os Santos Padres) e às mais recentes (a Doutrina Social da Igreja, por exemplo) expressa a sede insaciável de eternidade que tanto seduziu o bispo de Hipona⁷ a ponto de influenciar inclusive o recente catecismo da Igreja Católica⁸.

⁶ Cf. KÜNG, Hans. *Teologia caminho: fundamento para o diálogo ecumênico*, traduzido do alemão por Hans Jörgwitter. São Paulo: Paulinas, 1999.

⁷ No primeiro parágrafo do livro *Confissões*, Santo Agostinho escreve: “ ‘Sois grande, Senhor, e infinitamente digno de ser louvado’. ‘É grande o vosso poder e incomensurável a vossa sabedoria’. O homem, fragmentozinho da criação, quer louvar-Vos; - o homem que publica a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado e a prova de que Vós resistis aos soberbos. Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” [Santo Agostinho. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 37].

⁸ Cf. CATECISMO da Igreja Católica, parágrafo 30.

A fé cristã em geral e, particularmente, a possibilidade que ela abre ao diálogo com a experiência humana podem apontar caminhos de renovação. Ao referir-me a Agostinho para explicitar o desejo de comunhão com Deus, e ao identificar este traço utópico no Catecismo da Igreja Católica, estou querendo mostrar que à luz da teologia, da experiência e da esperança cristãs, não há lugar para determinismo nem para resignação frente às plantonistas ditaduras do presente.

O ato de comunhão não é um pio desejo de afago individualista a ser celebrado entre quatro paredes pelos privilegiados de sempre que entre si e com pouquíssimos convidados (só o suficiente para se ter legalidade) fartam-se festejando (sobre os destroços por eles produzidos) as obras de suas mãos. Ao contrário, como também ele é corajoso, o ato de comunhão é uma posição firme em favor da inclusão e do reconhecimento. Não basta a oferta de uma migalha⁹, é preciso convidar para o banquete¹⁰. Cabe à Economia, prioritariamente, possibilitar este sonho. Na Doutrina Social da Igreja, a proposta da partilha expressa nos conceitos de “destinação universal dos bens” e de “função social da propriedade”¹¹ não querem ser caminhos para a realização desta utopia econômica com gosto de comunhão teológica?

⁹ Cf. Lc 16, 19-29. Para as citações bíblicas utilizo a versão da Bíblia de Jerusalém.

¹⁰ Cf. Mt 22, 1-14, particularmente os versículos 8, 9 e 10: “Em seguida disse aos servos: ‘As núpcias estão prontas, mas os convidados não eram dignos. Ide, pois, às encruzilhadas e convidai para as núpcias todos os que encontrardes’. E esses servos saindo pelos caminhos, reuniram todos os que encontraram bons e maus, de modo que a sala nupcial ficou cheia de convivas”. Confirma também o relato de Lucas: Lc 14, 16-24.

¹¹ Em seu texto (fotocopiado) *Economia e Doutrina Social da Igreja*, preparado como subsídio a este seminário, Pe. Antônio Aparecido oferece várias referências sobre estas questões [op. cit. p. 13]; gostaria apenas de destacar alguns textos do Concílio Vaticano II (GS 64, 69, 73 e 74) citados pelo referido autor. Sobre o tema da Destinação Universal dos Bens veja também as atas do colóquio internacional organizado pelo Conselho Pontifício Justiça e Paz de 13 a 15 de maio de 1991 e publicado em versão francesa pela Centurion sob o título *Une terre pour tous les hommes: La destination universelle des biens*.

A evidência do agravamento da situação torna o tempo favorável. Grande é a responsabilidade porque vivemos uma hora escatológica, o que do ponto de vista pastoral é de extrema importância pois, trata-se, como escrevem Gilberto Gorgulho e Ana Flora, da centralidade “da mensagem e da missão de Jesus de Nazaré. A escatologia é o anúncio da vinda do Reino de Deus através da missão de Jesus, em sua vida, morte e ressurreição”¹². A crise¹³, do ponto de vista pastoral, pode apontar para a esperança, desde que os desafios sejam enfrentados em perspectivas proféticas, sapienciais e apocalípticas.

A partir da escatologia, enfrentar a crise profeticamente é, para dizer como os dois autores citados, anunciar “a vinda futura do Reino de Deus e a transformação do ser humano e da história em seu dinamismo mais profun-

¹² GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora. *Escatologia 2000: vem Senhor Jesus*. São Paulo: s.n. 1999.

¹³ A crise tem se agravado tanto que até mesmo a grande imprensa não tem podido deixar de noticiar. Reproduzo a chamada e o texto publicado na primeira página do jornal Folha de São Paulo de 29 de setembro de 1999. “Ganho ‘per capita’ sobe 32% entre 94 e 95, mas rendimento dos mais ricos passa a ser 45,5 vezes o dos mais pobres. Concentração de renda cresce em SP”. Após as chamadas segue-se o seguinte texto: “A renda familiar ‘per capita’ cresceu 32% na Grande São Paulo entre 94 e 98, mas o aumento foi maior para quem já ganhava mais, segundo Pesquisa de Condições de Vida divulgada ontem pelo Seade. Nesses quatro anos, período de implantação do Plano Real e primeiro mandato do presidente Fernando Henrique Cardoso, a renda dos 10% mais pobres subiu 24%, contra 37% na faixa dos 10% mais ricos. Desse modo, o rendimento do topo da pirâmide passou a ser 45,5 vezes maior do que o da base – eram 41,2 vezes em 94. Ao mesmo tempo, o número de famílias que moram em favelas aumentou 47% - de 6,2% em 94 para 9,1% em 98. O controle da inflação, porém trouxe benefícios aos indigentes. O número de famílias cuja renda ‘per capita’ era inferior a R\$ 62,26 caiu de 11,4% para 5,7% do total”. Estes dados publicados após o Seminário Economia e Reino de Deus, apenas confirmam com números referentes ao Brasil, a tendência de interpretar o fato de que, mundialmente falando, diante da atual crise, o fenômeno da globalização é fator de agravamento das desigualdades. Sobre esta última questão confira matéria também publicada na Folha de São Paulo em 21 de setembro de 1999, no Segundo caderno (Folha Dinheiro). Confira também: CHOSSUDOVSKY, Michel. *A globalização da pobreza: impactos das reformas do FMI e do Banco mundial*, traduzido do inglês por Marylene Pinto Michael. São Paulo: Moderna, 1999.

do. A escatologia profética anuncia a presença de Deus na ação de seu povo. Deus vem no ato de conversão do povo. A escatologia é a presença de Deus que acontece na ação humana que se realiza no tempo”¹⁴.

Frei Gorgulho e Ana Flora acrescentam à escatologia profética a escatologia sapiencial e a escatologia apocalíptica. Para nossa abordagem, é importante ressaltar que segundo estes autores “há uma escatologia sapiencial que é uma palavra de *discernimento*, pacífica, serena e incisiva. Ela desfaz o *ethos* convencional e limitado. Desfaz as ideologias. Propõe um novo *discernimento* para viver a comunhão com Deus. É o encontro com Deus que vem salvar. A sabedoria converte, transforma e assegura a comunhão com o Deus da Vida”¹⁵.

No atual momento, não é qualquer resposta que satisfaz. A crise é muito grave para se aceitar qualquer charlatanismo. Por isso, é enorme a necessidade de discernimento para que se possa ver nascer a salvação de Deus. Os tempos são duros e justamente devido a esta dureza, a tentação de viver a comunhão entre quatro paredes à luz de vela e ao som de flauta é enorme. A fuga do mundo não pode ser admitida como uma solução cristã.

Análises recentes do próprio BIRD dão conta de que a pobreza cresce, apesar (eu diria justamente por causa) da abertura dos mercados e da redução do Estado¹⁶. Segundo Gilson Schwartz, o relatório do Banco Mundial divulgado em 15 de setembro “mostra que no período de maior adesão ao neoliberalismo aumentaram a pobreza e o protecionismo em escala internacional”. Após lembrar que a receita liberal ganhou força nos anos 80 fazendo com que

¹⁴ GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora. op. cit., p. 4.

¹⁵ Ibidem. O grifo é meu.

¹⁶ Confira matéria publicada no jornal Folha de São Paulo em 16 de setembro de 1999, na primeira página: “Total dos pobres passou de 1,2 bilhão para 1,5 bilhão desde 1987, período em que as economias abriram seus mercados. Pobreza cresce, diz Banco Mundial”. Confira também matéria publicada no mesmo dia por Gilson Schwartz no Segundo Caderno (Folha Dinheiro) p. 2,1, intitulada: “Abertura não reduz pobreza, diz Bird”. Ao citar esta reportagem quero ressaltar não apenas o conteúdo da notícia, mas também o fato que estes temas são tão evidentes que tornaram-se até pauta dos jornais de circulação nacional.

países dito em desenvolvimento aderissem às três famosas teses liberais – aberturas dos próprios mercados, redução do Estado e estímulo à entrada de capitais estrangeiros, - Gilson acrescenta ainda: “Em números absolutos, a quantidade de pessoas vivendo com menos de US\$ 1 por dia passou de 1,2 bilhão em 1987 para 1,5 bilhão hoje. Segundo o Banco Mundial, se as tendências recentes persistirem, 2015 haverá 1,9 bilhão de pessoas nessas condições. Como proporção da população, a América Latina está entre as regiões onde a pobreza mais cresce”¹⁷.

Uma tarefa primeira do discernimento é perceber que no Brasil a abertura de mercado, ao promover a concentração de riquezas, evidencia a urgência de se buscar a justiça. Dizer que o dogma neoliberal não é portanto bom para os pobres, equívale a reafirmar a necessidade não apenas de buscar ‘vida boa’ mas sobretudo a sociedade justa e solidária, diríamos, sociedade sinal do Reino. Frente a estes desafios e análises econômicas, particularmente no Brasil percebe-se que a abertura econômica tem sido nefasta para os pobres. Entretanto, para nós, pessoas de Igreja, a tarefa continua sendo, como foi sintetizado no *Instrumento de Trabalho* preparatório a este seminário, a de perceber o “amor como princípio inspirador e básico da ação dos cristãos. O amor é força interior que motiva e move a prática social dos cristãos. A luta por transformações sociais é uma das mais complexas formas de concretização do amor cristão”¹⁸. É por esta razão que se torna necessário também uma perspectiva apocalíptica, ao abordar a relação Economia e Reino de Deus. Falar em perspectiva apocalíptica aqui é seguir os autores do texto *Escatologia 2000: Vem Senhor Jesus*, para quem a escatologia apocalíptica é o “anúncio da vinda do Reino de Deus, da libertação do povo oprimido e sofredor; é o anúncio da vida eterna. Este anúncio se faz com a linguagem da imanência temporal e da mudança dos elementos do espaço”¹⁹. Trata-se de, a partir da Teologia, pensar o futuro como espaço-tempo de comunhão.

¹⁷ SCHWARTZ, Gilson. “Abertura não reduz a pobreza, diz Bird”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 16 set. 1999, Segundo-Caderno, p.1.

¹⁸ *Instrumento de Trabalho*, p. 9 [cf. 2,1, letra i].

¹⁹ GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora. op. cit., p. 4.

Ora, se pelo **ato de coragem**, como seguidores, pedimos ao Divino Mestre: - “mostra-nos o Reino, ensina-nos a viver como irmãos” pois, querendo chamar a Deus de Pai, pelo **ato de comunhão**, corremos o risco de pedir: - “deixa-nos beber do teu cálice”²⁰ para a vida do mundo. Deixa-nos oferecer nossa vida, nosso saber, nosso poder, nossas estruturas, nosso dinheiro para que o mundo creia que Jesus é o enviado do Pai, creia que o Filho e o Pai, na unidade do Espírito, são um.

Pela comunhão, aceitamos voluntariamente o desafio da “intropatia indutiva”²¹. Esse princípio permitiu a Edith Stein contrapor ao princípio nazista (e de todo autoritarismo) - de constituição do eu pela eliminação do outro - o princípio do dinamismo comunitário, que plenifica a autonomia moderna do sujeito pela exigência de comunhão, cristalizado no “sentir alguém em outro alguém”. Esta é a razão pela qual podemos afirmar que, como lembra Antônio Aparecido Alves no já citado texto *Economia e Doutrina Social da Igreja*, “no campo das decisões econômicas a solidariedade implica em sentir a pobreza do outro como própria e comungar com a miséria dos marginalizados e, a partir disso, agir com coerência. Não se trata somente de uma profissão de boas intenções, mas sim de uma decisiva vontade de procurar soluções eficazes no plano técnico da economia com a “longimirança” que dá o amor e com a criatividade que brota da solidariedade”²². Trata-se portanto de reverter as prioridades sócio-políticas, ou, em termos mais pastorais, trata-se de propor e efetivar a conversão.

C) Ato de Conversão

Não há dúvidas de que o recurso à Doutrina Social da Igreja para se equacionar a relação entre Economia e Reino de Deus se dá devido ao entendimento que o tema realidade Reino de Deus não apenas possui uma

²⁰ Referência a oração de Jesus [cf. Mc 14, 36].

²¹ O princípio da “intropatia indutiva” surge na obra de Edith Stein para indicar a experiência de “sentir alguém em outro alguém”. Cf. STEIN, Edith. *A ciência da cruz*. Traduzido do alemão por Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988. Ver particularmente o “Prefácio à edição brasileira”, p. 5.

²² ALVES, Antônio Aparecido. op. cit., p. 15.

força mobilizadora, como também é um critério fundamental de avaliação e julgamento de nossas práticas pastorais, pois, o “Reino de Deus é o horizonte último, a meta final, a referência para que o esforço humano torne o mundo mais fraterno e solidário”²³.

Na história, ainda marcada pela cotidianidade, o Reino escapa à provisoriedade dos nossos esquemas e estruturas. Tal como ave rebelde, ele insiste em voar mais longe. Como boa notícia ele se faz também mensageiro. Aparecendo aqui e acolá ele estimula o peregrino a correr atrás do tesouro. Como uma criança que ao brincar de caça-tesouro recolhe as pistas sabendo que elas são indicativos seguros que conduzem à meta final, assim se comporta o pastoralista que transforma pequenas iniciativas em grandes esperanças. Seria muita ignorância e pretensão acreditar que “feiras livres e comunitárias, sacolões e cooperativas, vilas rurais, projeto fonte-nova, via-láctea, casa família do agricultor, sistemas de parcerias”²⁴ já são o Reino. O Reino de Deus está mais adiante. Tais iniciativas são apenas pistas. Elas indicam que ele é possível. Só seus verdadeiros protagonistas podem avaliar o que estas iniciativas simbólicas exigem do ponto de vista de investimentos, das mudanças de mentalidade e de atitudes, enfim, quanta conversão faz-se necessária para que também elas não sejam um obstáculo ao Reino!

Talvez estas iniciativas, consideradas por alguns, às vezes pejorativamente, apenas como ação ou pastoral social, tenham, desde agora, o mérito de, ao exigir transformação, dar à Pastoral critério para construir e verificar a eficácia e a veracidade dos processos de conversão. Essas iniciativas, portanto, de instrumentos pastorais passam a ser critérios epistemológicos e hermenêuticos de toda ação eclesial que se deixa guiar pela exigente lógica da conversão. A exortação *Ecclesia in América* toca nesta questão quando diz: “a partir do Evangelho, é necessário promover uma cultura da solidarie-

²³ Referência ao discurso de abertura do Pe. Provincial Cláudio Weber no início do Seminário Economia e Reino de Deus, Brusque: 20.09.99.

²⁴ Referências à iniciativas apontadas no Instrumento de trabalho nas páginas 13 e 14, no item 5 (sinais de uma economia solidária).

dade que incentive oportunas iniciativas de apoio aos pobres e aos marginalizados de modo especial aos refugiados, que se vêem forçados a deixar suas cidades e terras para fugir da violência. A Igreja, na América, deve estimular os organismos internacionais do continente para que se estabeleça uma ordem econômica na qual não predomine somente o critério do lucro, mas também os da procura do bem comum nacional e internacional, da justa distribuição dos bens e da promoção integral dos povos”²⁵.

Esse caminho no entanto há que ser trilhado segundo os passos e a metodologia indicado pelo verbo encarnado. O Reino de Deus tem consistência na vida de Jesus porque ele sintetiza seu projeto de Amor. Jesus amou e se entregou. São Paulo nos ensina: “Ele [Cristo Jesus] tinha a condição divina, e não considerou o ser igual Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se até a morte, e morte de cruz!”²⁶. É, pois, a partir da *Kénosis* e de um processo crescente de conversão, e por isso mesmo também *kenótico*, que encontraremos as referências para enfrentarmos a relação entre Economia e Doutrina Social da Igreja, em perspectiva pastoral, a partir de três pontos: 1) Paradigmas que se integram lidos como experiências que se excluem; 2) A Doutrina Social da Igreja uma linguagem que como tal exige gramática e dicionário; 3) A Doutrina Social da Igreja como serviço *dos* cristãos *na* Igreja *para* a vida do mundo.

1. PARADIGMAS QUE SE INTEGRAM LIDOS COMO EXPERIÊNCIAS QUE SE EXCLUEM

Mais uma vez gostaria de retornar ao texto do Pe. Antônio Aparecido²⁷. Ele abre seu artigo, escrevendo: “Não se pode negar o papel importante que a Economia tem assumido em nossos dias. É interessante notar como ‘sobera-

²⁵ *Ecclesia in América*, 52. As próximas citações desta exortação apostólicas serão feitas indicando apenas as iniciais EA seguido do respectivo parágrafo. Utilizo a versão das edições Loyola, 1999.

²⁶ Fl 2, 6-8.

²⁷ ALVES, Antônio Aparecido. op. cit., p. 9.

nia' e 'economia - mercado' hoje estão profundamente unidas: a 'soberania' é um atributo do mercado, que condiciona também a vida política²⁸. Parafraseando Aristóteles, diríamos que a economia é hoje uma 'ciência arquetônica'²⁹. Profeticamente, Paulo VI disse – já há 25 anos! – que se deveria passar da economia para a política (O. A., 46). Por outro lado, o papa João Paulo II fala de uma 'relação indireta' da economia com a paz. A atividade econômica é chamada a aproximar as pessoas, recordando a sua interdependência. As relações econômicas, por vezes de competição e de força, poderiam ser transformadas em relações de solidariedade e de justiça³⁰.

Tendo como referência este quadro ideal, pode-se perguntar: É possível pensar a Doutrina Social da Igreja sem se preocupar com o lugar da economia no mundo moderno? Esta questão é urgente, sobretudo quando se tem consciência de que pela Doutrina Social da Igreja, a comunidade católica exprime uma racionalidade econômica e política que pode, seguramente, trazer uma contribuição positiva nas atuais discussões sobre economia e sociedade.

Ao refletir sobre a relação existente entre economia e sociedade, a partir de uma matriz econômica, o indiano Amartya Sen, prêmio Nobel de economia em 1998, por sua vez, destaca o fato de que a economia moderna possui duas origens, a ética e a engenharia. Ambas, porém, segundo Sen, estão profundamente relacionadas com a política. Um dos problemas atuais é que a engenharia econômica tem prevalecido na construção do próprio discurso econômico, o que tem produzido, lamentavelmente, uma economia não apenas "sem" ética, mas uma economia ainda sob o domínio nefasto de uma ética econômica de lógica excludente.

²⁸ Em nota de rodapé o autor indica a seguinte citação: LA VALLE, R., "Rovesciare dal trono il nuovo sovrano, il mercato", *Missione Oggi*, 5, maio de 1996, p. 8.

²⁹ Em nota o autor acrescenta: "Para o Estagirita, a ciência por excelência era a política, cf. Aristóteles, *Ética Nicomachea* [a cura di Claudio Mazzarelli], Milão: Rusconi Libri, 1994, Livro I, 2.

³⁰ Transcrevo a citação em italiano feito pelo autor, inclusive mantendo a sua metodologia de citação: GIOVANNI PAOLO II, "Messaggio per la XV Gionarta della Pace: La pace, dono di Dio affidato agli uomini, In: *La Traccia* 1981, p. 853/XI.

Para Amartya Sen, "de fato, pode-se dizer que a economia teve duas origens muito diferentes, ambas relacionadas à política, porém relacionadas de modos bem diversos, respectivamente concernentes à 'ética', de um lado, e ao que poderíamos denominar "engenharia", de outro. A tradição ligada à ética remonta no mínimo a Aristóteles. (...) Ele considera a política 'a arte mestra'. A política tem de usar 'as demais ciências', inclusive a economia, e 'como, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência precisa incluir as das outras, para que essa finalidade seja o bem para o homem'. (...) A economia, em última análise, relaciona-se ao estudo da ética e da política, e esse ponto de vista é elaborado na *Política*³¹ de Aristóteles. Não há margem em tudo isso para dissociar o estudo da economia do estudo da ética e da filosofia política. Particularmente, cabe observar aqui que nessa abordagem há duas questões cruciais que são especialmente básicas para a economia. Primeiro, temos o problema da motivação humana ligado à questão amplamente ética. Como devemos viver? Ressaltar essa ligação não equivale a afirmar que as pessoas sempre agirão da maneira que elas próprias defendem moralmente, mas apenas a reconhecer que as deliberações éticas não podem ser totalmente irrelevantes para o comportamento humano real. Denominarei essa idéia 'concepção da motivação relacionada à ética'. A segunda questão se refere à avaliação da realização social. Aristóteles relacionou-a à finalidade de alcançar o 'bem para o homem'. (...) Essa 'concepção da realização social relacionada com a ética' não pode deter a avaliação em algum ponto arbitrário como 'satisfazer a eficiência'. A avaliação tem de ser mais inteiramente ética e adotar uma visão mais abrangente do 'bem'. Esse é um aspecto de certa importância novamente no contexto da economia moderna, especialmente a moderna economia do bem-estar"³².

³¹ Em nota de rodapé o autor acrescenta: "Embora Aristóteles discorra sobre o papel do Estado nos assuntos econômicos, também nunca abandona a postura de que 'o fim do Estado' é 'a promoção comum de uma boa qualidade de vida' (*Política*, III.ix; na tradução inglesa de Barker, 1958, p. 117). Ver também *Política*, I, viii-x.

³² SEN, Amartya, *Sobre ética e economia*. Traduzido do inglês por Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 19-20.

Desta longa citação gostaria de destacar, antes de mais nada, o aspecto integrador proposto nesta seção sob a noção de “paradigmas que se integram”. Ao constatar que, originando-se na ética ou na engenharia econômica, a economia permanece um desafio político, quer-se ainda reafirmar que, enquanto paradigmas, tanto a economia (aqui entendida como economia [neo]liberal, onde prevalece o mercado econômico) quanto a Doutrina Social da Igreja possuem propostas políticas. Se um parêntesis teórico for possível, pode-se dizer que, sem negar as implicações dos interesses econômicos sobre as definições doutrinárias e a influência das propostas da Doutrina Social da Igreja na vida dos atores econômicos e das estruturas econômicas a partir de uma opção hermenêutica, interpretar a Doutrina Social da Igreja como uma proposição política, é diferente daquela hegemonizada pela economia de mercado marcadamente [neo]liberal, não tanto pelas proximidades teóricas mas muito mais pela ineficácia da atual economia de mercado, na construção de uma experiência política onde a justiça (e acima dela a comunhão) esteja assegurada para os pobres. Economia e Doutrina social da Igreja são, portanto, interfaces de uma mesma realidade política, que no plano da concretização histórica se excluem porque uma (economia de mercado), se consolidada, efetiva a exclusão; enquanto que a Doutrina Social da Igreja deseja ser promotora de comunhão (que se radicaliza na realização escatológica caracterizada pela efetivação do Reino de Deus).

Conceber a Doutrina Social da Igreja, como a própria economia de mercado, usando critérios epistemológicos de leitura da realidade política, é uma opção hermenêutica que, partindo do valor fundamental da experiência humana, recolhe desta experiência os contributos não só técnicos (a engenharia econômica) como, e principalmente, os aspectos valorativos da própria historicidade humana, impreterivelmente marcada pelas opções em funções de valores (ética). Quando tal quadro referencial se viabiliza, entramos no domínio da construção do sentido da história. Fatos e estruturas não surgem ao acaso, são construídos e sua realização atende a interesses específicos. Portanto, pautar-se pelos “dogmas” [neo]liberais ou pelos argumentos da Doutrina Social não é (ao menos como está sendo proposto aqui) uma decisão neutra, significa, ao contrário, a escolha de um futuro possível pela implantação ou correção de percepções do mundo, o que pode ser explicitado a partir de uma

filosofia da história onde o fundamental não é tanto a descrição (o quê?) mas sim a hermenêutica (o por quê?) que, para não esterelizar-se, precisa absolutamente ter presente, na perspectiva do realizável, não só a política (o como) em geral, mas também a tecnologia (os instrumentos tanto técnicos como teóricos).

Do ponto de vista da construção de um sentido da história, do texto citado de Amartya Sen, duas questões poderiam finalmente ser destacadas: como devemos viver? Qual deve ser a nossa visão do bem? Responder a estas questões não é tarefa simples, uma vez que há uma multiplicidade de perspectivas possíveis³³. No entanto, no limite e para as finalidades desta discussão, seria bom destacar o que diz Eduardo Giannetti para quem “as questões econômicas não são apenas questões de praticidade e eficiência, mas também de moralidade e justiça. As questões éticas não são apenas questões de valor e intenções generosas, mas também de lógica fria e exequibilidade. Se a economia desligada da ética é cega, a ética desligada da economia é vazia. O surpreendente não é que a teoria econômica e a reflexão ética voltem a caminhar juntas, mas que tenham permanecido divorciadas e incomunicáveis entre si por tanto tempo”³⁴.

O divórcio indicado por Giannetti permitiu que a Economia mais facilmente se tornasse uma técnica de enriquecimento. É nesse ponto que Economia e Doutrina Social, mesmo sendo paradigmas que se integram, passar a ser experiência que se excluem pois, como lembra Cristovam Buarque³⁵, ao transformar a ‘questão da pobreza’ em problema econômico, a economia [neo]liberal fecha as portas para a transformação não permitindo que a política traga a solução para ‘questão da pobreza’.

³³ Cf. BICCA. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997, ver particularmente o primeiro capítulo “A unidade entre ética, política e história na filosofia prática de Kant” p. 7- 47. Confira também WEIL, Eric. *Philosophie Morale*. Paris: J. Vrin, 1987; ABENSOUR, Miguel et al, *Phénoménologie et politique: mélanges offerts à Jacques Taminioux*. Bruxelas: Ousia, 1989. RAWLS, John. “La priorité du Juste et les conceptions du Bien”, *Archives de philosophie du droit*, tome 33, p. 39-59.

³⁴ GIANNETTI, Eduardo, in SEN, Amartya, op. cit., primeira capa.

³⁵ BUARQUE, Cristovam. *A revolução das prioridades*. Brasília: INED e outros, 1993.

É no quadro do enfrentamento político da pobreza que a Doutrina Social da Igreja passa a ser assumida como uma proposta utópica. Uma utopia que ganha legitimidade a partir do realismo pastoral que, ao anunciar e perseguir a realização do Reino de Deus, vive pelo milagre da reintegração, da inclusão, da dignificação, da [re]significação do agir e pela [re]motivação do engajamento a possibilidade de se experimentar no presente o que a promessa coloca no futuro.

Apontar, na perspectiva pastoral, a Doutrina Social da Igreja como um paradigma capaz de realizar a utopia social de uma 'sociedade justa' é perceber que, a partir deste arcabouço doutrinal, um edifício para-religioso pode ser construído, afim de que a experiência e a presença humanas não fiquem sem acolhida na história. Por esse caminho, a comunidade cristã em geral, e a católica em particular, quer oferecer sua experiência vivida, mediada pela perspectiva do Reino de Deus, como fator aglutinador e motivador, onde pessoas de diferentes procedências podem abrir-se para a novidade emancipadora do Reino, traduzida na realização político-histórica dos princípios evangélicos, oriundos da Boa Nova anunciada por Jesus de Nazaré e acolhidos na comunidade cristã. Assim, ao pautar-se pela dignidade da pessoa humana, pela liberdade, pela sociabilidade, pelo bem comum, pela solidariedade, pela primazia do trabalho sobre o capital, pela defesa da vida, pela subsidiariedade, enfim, pelo amor³⁶, a Doutrina Social da Igreja não apenas oferece princípios de ação, como também propõe critérios de presença que, se levados a sério e radicalizados, se opõem aos princípios e critérios de organização das sociedades [neo]liberais.

Trata-se, portanto, de perceber que, ao se propor discutir a relação entre Doutrina Social da Igreja e Economia como paradigmas que se integram e experiências que se excluem, se quer servir-se de uma linguagem teológico-pastoral, com o objetivo de aglutinar as pessoas em torno de uma experiência que para os cristãos se traduz por "Reino", e encontra sua materialidade na

objetivação de estruturas justas para e com pessoas felizes e realizadas em cotidianos, que não se fecham sobre si mas apontam e oferecem condições para efetivamente transcender. É evidente que esta transcendentalização não é de forma nenhuma uma alienação (nesse caso haveria apenas redução), razão pela qual as aplicações dos critérios apontam para caminhos onde as experiências chamadas pastorais se apresentam como um contributo para que a economia se [re]encontre com a ética. Afinal, toda a economia tem uma doutrina, e sem dúvida alguma, a Doutrina Social da Igreja aponta para exigências econômicas caracterizadas particularmente como exigência de superação da pobreza, pois se é verdade que paz e justiça se interligam, como lembrava Paulo VI³⁷, não é menos verdade que a pobreza nasce e cresce da injustiça e nela se consolida. Ao se pensar a Doutrina Social da Igreja como critério hermenêutico de tradução da realidade e como instrumental epistemológico de intervenção no real, criam-se as condições para imaginar a ação social dos cristãos como uma proposta utópica legitimada pelo realismo pastoral.

2. A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA COMO UMA LINGUAGEM

No prólogo do seu *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein escreve que "a linha da fronteira só poderá ser desenhada na linguagem, e o que jaz para lá da fronteira será simplesmente não-sentido"³⁸. Foi tendo como horizonte de sentido o campo da linguagem, que tentou imaginar a Doutrina Social da Igreja como uma linguagem, isto é, um vivido, expresso por sujeitos em vista de uma finalidade precisa. É evidente que, como lembra Roberto Rossi, "a linguagem não é rígida, não possui uma fixidez que possa privilegiar um termo em relação a outro. Ela é intrinsecamente flexível e, no seu convencionalismo, apresenta-se com muitos termos possíveis"³⁹.

³⁷ Cf. *Populorum Progressio*, particularmente os parágrafos 5, 61 e 76.

³⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Tradução e prefácio de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. p. 28 (no mesmo volume também foi publicado *Investigações Filosóficas*).

³⁹ ROSSI, Roberto. *Introdução à filosofia: história e sistemas*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1996, p. 301.

³⁶ Para uma discussão mais detalhada deste critérios veja: Instrumento de trabalho p. 8-9. Veja também: BIGO, Pierre; ÁVILA, Fernando Bastos de. *Fé cristã e compromisso social*. São Paulo: Paulinas, 1983. ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena enciclopédia de doutrina social da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1991.

Para não deixar o agir pastoral, bem como a própria hermenêutica da assim denominada Doutrina Social da Igreja, presas fáceis de um relativismo qualquer é que se anunciaram acima três critérios cristalizados nas noções de 'vivido', 'sujeito' e 'finalidade'. A Doutrina social da Igreja é patrimônio da comunidade eclesial; assim, tão plural quanto a própria Igreja, a Doutrina Social poderá exprimir-se em matizes variadas. Contudo, é tarefa de sempre guardar o que a constitui, ou seja, a consciência e a historicidade do seu ser feito experiência confirmada e assumida no vivido que lhe dá não apenas consistência e identidade, mas também possibilidade de interlocução e diálogo.

Ao dizer que a Doutrina Social da Igreja é parte consistente do vivido da Igreja, afirma-se que ela não é apenas um conteúdo assumido, guardado e transmitido. Não se trata pois de um monumento ao passado. Ao contrário, ao identificar a Doutrina Social da Igreja a uma linguagem que se constitui na realização do vivido da Igreja, se está dizendo que ela é uma identidade em construção através de um processo que não apenas relê, como também elabora novos textos, conforme a necessidade e o desejo o exigem. Supera-se assim, de um lado a pretensão arqueológica e, de outro, a tentação futurística. Nem culto exacerbado ao passado, nem excessivo devotamento ao idealismo, apenas compromisso político-utópico com o presente.

A predominância do presente revela a importância de se ter consciência da exigência de que urge identificar onde reside o protagonismo específico da Igreja, que através da sua Doutrina Social não apenas dá um rosto às suas estruturas, como oferece, aos que não são Igreja, uma imagem reveladora do seu ser ou de seu próprio entendimento do sentido histórico que, apesar de interior, aponta para uma exterioridade. Pois, como escreve Rossi ao comentar Wittgenstein, "o sentido da vida e do mundo ou está fora dele ou não tem sentido algum: com essas palavras, Wittgenstein alude à transcendência, ou seja, ao sentido fundamental da vida e do mundo, impossível de ser definido e explicado"⁴⁰. Com isso, aponta-se para o entendimento segundo o qual a Doutrina Social da Igreja não se encerra num corpo doutrinal estático e de-

finitivo mas, ao contrário, obedece a lógica à qual a própria Igreja deve estar submetida. Tanto a Igreja como a sua Doutrina Social só têm sentido quando governadas pelas exigências do Reino de Deus, ou mais exatamente pela exigência de comunhão absoluta, onde o criador já não é mais mistério e onde a criatura é tudo o que agora ela pode ser e não o é ainda.

Nisto consiste a finalidade da Doutrina Social da Igreja pensada como linguagem: ser, portanto, instrumento de comunhão. Tornar-se instrumento de comunhão, sendo lugar de realização da própria comunhão, é possível na medida que a Doutrina Social da Igreja, partindo do vivido, rompe com o domínio do estabelecido e não só permite um espaço de contestação da desordem estabelecida, como se constitui num espaço-tempo onde utopias são elaboradas permitindo apressar – particularmente pela superação da injustiça, como a mais violenta e grave ameaça à fragilidade do ser indefeso por que pobre – a própria comunhão.

Ao entender a Doutrina Social da Igreja como um vivido que, no agir dos protagonistas eclesiais, busca a comunhão, pode-se dizer que, apesar de anterior à própria Teologia da Libertação, de um lado a Doutrina Social da Igreja prepara as condições teóricas para o aparecimento desta teologia e que de outro lado a reapropriação de um discurso sobre a Doutrina Social da Igreja significa a própria continuidade da luta – teórica e política – por justiça, o que coloca a percepção da Doutrina Social da Igreja como linguagem em continuidade com o esforço latino-americano de construir a comunhão a partir desta reflexão teológica⁴¹.

Ao aproximar-se de sua própria tradição e experiência transformando-as em discurso sistematizado e argumentado na Doutrina Social da Igreja, a comunidade cristã em geral e a católica em particular têm a ocasião de tomar consciência de que sua presença no mundo precisa ser legitimada e por conseguinte, explicitada, permitindo que a opacidade do símbolo dê lugar à

⁴¹ Particularmente sobre o primeiro aspecto o da Doutrina Social como antecessora da Teologia da Libertação algumas pistas de reflexão podem ser encontradas em COMBLIN, José; FAUS, José I. González e SOBRINO, Jon (editores). *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Madrid: Trotta, 1993.

⁴⁰ ROSSI, Roberto, op. cit., p. 301.

transparência da comunicação. É este aspecto que prepara o entendimento da Doutrina Social da Igreja como serviço dos cristãos na Igreja para a vida do mundo.

Para que não somente a linguagem da Doutrina Social da Igreja, mas ela própria como linguagem seja compreendida – mediada ou não por esta linguagem – e para que esta comunicação torne-se realidade, é preciso ir além da consciência do discurso particular inteligível, e também gerado por uma comunidade com pretensões universais, mas com existência singularizada. Trata-se de movimentar-se na direção contrária à lógica socio-cultural atual que, pela hegemonia do econômico-financeiro, não permite outra forma de totalização diferente da mercadológica. Vale lembrar, ao referir-se à linguagem como instrumento de comunicação, que “a sociedade atual se encontra incomunicada, somos assolados por infinitas formas de linguagem que não têm significado para a grande maioria das pessoas. A incomunicabilidade leva o homem a não enxergar significado no mundo. Mas de qual linguagem queremos falar? É da linguagem como condição de possibilidade da comunicação, e, no sentido de possibilidade, surgem diversas maneiras de a linguagem se apresentar, podendo ser via de comunicação ou de bloqueio, tendo um teor semântico, ou sendo vazia e sem nenhum significado”⁴².

Já é longo o caminho percorrido no pensamento filosófico ocidental por aqueles que quiseram destacar na linguagem muito mais os elementos de comunicação do que os outros de incomunicabilidade. Marilena Chaui afirma que: “a linguagem é uma forma de nossa experiência total de seres que vivem no mundo e com outros; é uma dimensão de nossa existência”⁴³, porém falar da existência implica no reconhecimento de processos existenciais. Assim, a própria linguagem assume o caráter de fator constitutivo do humano, pois, neste sentido, o humano constitui-se neste processo mais amplo de comunicação ou de incomunicação.

Ao propor, por exemplo, a solidariedade, a Doutrina Social da Igreja opõe-se frontalmente à lógica da concentração e da exclusão, e considera que

⁴² KAZAKEVICIUS, Sandra Tamasiunas; DUARTE IRMÃO, Rogério. “Linguagem em Wittgenstein”, *LUMEN*, IV, 8, junho de 1998, p. 169-176, aqui p. 169-170.

⁴³ CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1994, p. 151.

a humanidade não pode ser reduzida a opressores e oprimidos, mas que marcada pela dinâmica da luta de classes, a humanidade enquanto sociedade histórica, não está determinada ao combate e mútuo extermínio mas, ao contrário, pode, particularmente por razões religiosas, encontrar na colaboração a própria identidade. A comunicação então deixa de ser apenas um método, ou mesmo uma meta e pode passar a ser o *ethos logótico*, capaz de ser o tópico a partir do qual o humano torna-se humano, evitando que por exigências políticas a linguagem, ao transformar-se em incomunicação, permita que o discurso vire monólogo destruindo as possibilidades da comunhão.

A Doutrina Social da Igreja possui uma história. Mesmo quando ela se refere à Sagrada Escritura ou aos escritos dos Santos Padres, será a partir da *Rerum Novarum* que ela aparece no interior da Igreja como uma nova linguagem através da qual, a comunidade eclesial não só expressa seu pensamento a propósito das ‘questões sociais’, como também toma o partido dos operários fortemente prejudicados pelas mudanças ocorridas com a industrialização. A Doutrina Social da Igreja se manifesta, portanto, como instrumento de diálogo, tanto os de dentro como os de fora, a partir da interioridade, mas em vista da absoluta exterioridade que é o próprio Reino.

Este pensamento está explicitado na *Ecclesia in América*, quando se afirma: “diante dos graves problemas de ordem social que, com características distintas, se encontram em toda América, o católico sabe que pode encontrar na Doutrina Social da Igreja, as respostas pelas quais inicia a identificar as soluções concretas. Difundir tal doutrina constitui, portanto, uma autêntica prioridade pastoral. É pois importante ‘que na América os agentes de evangelização (Bispos, sacerdotes, professores, animadores pastorais etc...) assimilem esse tesouro que é a Doutrina Social da Igreja e, iluminados por ela, se tornem capazes de ler a realidade atual e de procurar caminhos para agir’ [Pro-positio 69] (...). A complexa realidade social deste continente é um campo fe-cundo para a análise e a aplicação dos princípios universais de tal doutrina”⁴⁴.

⁴⁴ EA, 54.

A Doutrina Social da Igreja considerada como instrumento de comunicação e, portanto, como fator determinante na construção da identidade cristã e católica, oferece uma ocasião privilegiada para aprimorar a comunhão no interior da própria comunidade católica, desde que se tenha presente o forte apelo à conversão, que conserva a mensagem cristã, pois a Doutrina Social é também um processo que exige iniciação. No processo de comunicação pela linguagem, “a palavra estabelece o diálogo com outro e, para que haja comunicação, é importante que este outro compreenda o que a palavra ou sentença/proposição quer significar”⁴⁵. A compreensão proposta pela Doutrina Social da Igreja é exatamente a possibilidade de partir de idéias assim chamadas *religiosas* para se chegar às idéias de *caráter religioso*, mas também de cunho civil, como por exemplo justiça e democracia, através de uma elaboração teológica, que vê no processo de conversão o fundamental da vivência cristã no seguimento de Jesus de Nazaré.

Mais uma vez o documento *Ecclesia in America* é um ótimo indicativo neste ponto. Segundo este documento, “a conversão não é completa se falta a consciência das exigências da vida cristã e se não nos esforçamos para cumpri-las. Os Padres Sinodais, a esse respeito, assinalam que infelizmente ‘existem grandes lacunas de ordem pessoal e comunitária, tanto no que diz respeito a uma conversão mais profunda, como no que concerne às relações entre os ambientes, as instituições e grupos na Igreja’ [Propositio 34]. ‘Aquele que não ama seu irmão, a quem vê, é incapaz de amar a Deus, a quem não vê’ (1Jo 4, 20).” O texto ainda acrescenta “A caridade fraterna implica desvelo por todas as necessidades do próximo. Quem possuir bens deste mundo, e vir seu irmão sofrer necessidade, mas lhe fechar o coração, como pode estar nele o amor de Deus?” (1Jo, 3, 17). Por isso, a conversão ao Evangelho, para o povo cristão que vive na América, significa rever ‘todos os ambientes e dimensões da vida, especialmente tudo o que diz respeito à ordem social e consecução do bem comum’ [Propositio 34]. Em particular, caberá

⁴⁵ KAZAKEVICIUS, Sandra Tamasiunas; DUARTE IRMÃO, Rogério, op. cit., p.170.

‘cultivar e fazer crescer a consciência social da dignidade da pessoa e, portanto, promover na comunidade a sensibilidade do dever de participar da ação política segundo o Evangelho’ [Propositio 34]⁴⁶.

Mirar-se pela busca da conversão (que deve estar associada à coragem e à comunhão) é uma estratégia não somente evangélica, como também uma prática de grande eficácia pastoral, pois situa a ação da Igreja onde ela deve ser colocada, a saber, a serviço do Reino; assim, servido-se da Doutrina Social da Igreja como linguagem que busca afinar discursos, dirigidos tanto ao público interno como ao público externo, a pastoral se prepara para uma efetiva prática de serviço⁴⁷, disposta a enfrentar os autênticos desafios impostos pelos tempos modernos⁴⁸. Percebida como linguagem, a Doutrina Social da Igreja facilita o diálogo entre os de dentro. Ao beber no poço da tradição social cristã, somos fortificados nas raízes das nossas motivações e propósitos. Somos ainda convidados a uma prática ecumênica, agora caracterizada não apenas como unidade na doutrina, mas principalmente como comunhão no agir e portanto unidade no exercício do amor⁴⁹.

A partir de uma certa assistência caritativa que se deixa pautar pela Doutrina Social da Igreja, pode-se chegar à elaboração de um modelo de sociedade. A partir da assistência, chega-se e explicita-se um discurso que revela Deus e aponta para a comunhão com Deus e com a criação, comunhão esta que se coloca acima da uniformidade e é também garantida pela pluralidade de concepções e de atividades cristãs que dão visibilidade à fé da Igreja, independente dos diferentes ambientes onde estas idéias e práticas se manifestam.

⁴⁶ EA, 27.

⁴⁷ COMBLIN, José. “Desafios dos cristãos do século XXI”. *Vida Pastoral*, São Paulo, v. 41, n. 210, p. 17-23, jan./fev. 2000.

⁴⁸ ANTONIAZZI, Alberto. “Diretrizes da Igreja e virada do milênio (tendências, conflitos, perspectivas)”. *Vida Pastoral*, São Paulo, v. 41, n. 210, p. 2-8, jan./fev. 2000; ALTEMEYER Jr., Fernando. “A caminho do 10º Encontro Intereclesial de Cebs”, *Vida Pastoral*, São Paulo, v. 41, n. 210, p. 9-15, jan./fev. 2000.

⁴⁹ Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil, *Dignidade humana e paz: novo milênio sem exclusão: manual*. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 2000.

A Doutrina Social da Igreja passa, então, a ser o programa mínimo, a partir do qual os cristãos em geral e católicos em particular passam a enfrentar um problema que não é só deles. Enquanto linguagem, a Doutrina Social da Igreja pode ser interpretada como um lugar simbólico que, para tornar-se comunicação, é necessário que se tenha acesso às referências. É assim que as Feiras comunitárias, cooperativas, associações, projetos como 'fonte nova' e 'via-láctea', antes citados⁵⁰ comportam-se como referências capazes de vivificar as motivações que fazem da Doutrina Social da Igreja um critério fundamental do agir da comunidade eclesial. A busca do Reino de Deus faz de nossas ações apenas uma agir sacramental, apenas um serviço, através do qual, se torna possível perceber a presença de Deus no mundo.

3. UM SERVIÇO DOS CRISTÃOS NA IGREJA PARA A VIDA DO MUNDO

Nosso tempo exige da Igreja uma atuação decidida e profundamente marcada tanto pela "presença" quanto pelo "serviço"⁵¹. Dom Demétrio Valentini é claro quando escreve: "a Igreja precisa estar presente no mundo. 'Não peço que os tires do mundo' (Jo 17, 15), falou Jesus a seu Pai, referindo-se a seus discípulos. A presença é condição básica para a Igreja cumprir a missão, como o Senhor, que se encarnou, se fez presente, assimilou a realidade social de seu tempo, e a partir daí fez acontecer sua ação salvadora. (...) Mas esta 'presença' se ilumina pela atitude de 'serviço', testemunhada com grande ênfase por Jesus Cristo em seu Evangelho. Assim, as 'pastorais sociais' querem ajudar a Igreja a ter uma 'presença de serviço na sociedade'"⁵².

É evidente que tanto a Ação Social da Igreja como a própria aplicação dos princípios da Doutrina Social da Igreja não são exclusividade das assim chamadas pastorais sociais. No entanto, estas, ainda que sem referir-se expli-

citamente à Doutrina Social da Igreja, são, na Igreja, privilegiadas promotoras desta doutrina, sobretudo através das práticas de globalização da solidariedade particularmente nestes tempos, onde a pobreza insiste em globalizar-se⁵³.

Ao discutir o problema da globalização, num dos mais belos parágrafos da Exortação Apostólica *Ecclesia in America*, o papa João Paulo II escreve: "o complexo fenômeno da globalização, como lembrei anteriormente, é uma das características de nossa época, verificável especialmente na América. Dentro dessa variada realidade, o aspecto econômico assume grande importância. Com a sua doutrina social, a Igreja oferece uma válida contribuição, para a problemática que a atual economia globalizada apresenta. Sua visão moral nessa matéria 'apoia-se sobre os três alicerces fundamentais da dignidade humana, da solidariedade e da subsidiariedade' [Propositio 74]. A economia globalizada, respeitando a opção preferencial pelos pobres – que devem ser colocados em condições de defender-se numa economia globalizada –, deve ser analisada à luz dos princípios da justiça social e das exigências do bem comum internacional. Na verdade, 'a Doutrina Social da Igreja é uma visão moral que visa estimular os governos, as instituições e as organizações privadas para que projetem um futuro compatível com a dignidade humana. Nesta perspectiva, podem-se considerar as questões relacionadas com a dívida externa, a corrupção política interna e a discriminação tanto dentro das nações como entre elas' [Propositio 74]. A Igreja, na América, é chamada não só a promover uma maior integração entre as nações, contribuindo para criar uma autêntica cultura globalizada da solidariedade [cf. Propositio, 70], mas também colaborar com todos os meios legítimos para a redução dos efeitos negativos da globalização, tais como o domínio dos mais poderosos sobre os mais fracos, especialmente no campo econômico, e a perda dos valores culturais locais em favor de uma mal entendida homogeneização"⁵⁴.

⁵⁰ Cf. *Economia e Reino de Deus, Instrumento de Trabalho*, p. 13 (Sinais de uma economia solidária).

⁵¹ SETOR PASTORAL SOCIAL – CNBB. *As pastorais sociais na virada do milênio: análise da conjuntura (1992-1999)*. São Paulo: Loyola, 1999, veja particularmente 15-35.

⁵² *Ibidem*, p. 17-18.

⁵³ Sobre a globalização da pobreza confira: CHOSSUDOVSKY, Michel. *A globalização da pobreza: impactos das reformas do FMI e do Banco Mundial*, op. cit., Veja também VVAA. *Desafios da globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997; BATISTA Jr., Paulo Nogueira. *Mitos da "globalização"*. São Paulo: Pedex, 1998.

⁵⁴ EA, 55.

Pela ação dita social, pastorais na Igreja efetivam a pedida globalização da solidariedade, sobretudo, porque esse serviço dos cristãos ao mundo, permite não apenas a luta contra a exclusão⁵⁵ e a miséria mas, sobretudo, a inauguração de uma nova forma de ver o mundo onde o sofrimento⁵⁶ não é apenas uma categoria existencial, mas tem profunda incidência na vida política e possui importante conteúdo ético. Nesta perspectiva, pois, a superação do sofrimento, enquanto “a dor mediada pelas injustiças sociais”⁵⁷, é o desafio que pesa sobre as instituições eclesiais a fim de que a exigência evangélica do serviço ao pobres⁵⁸ não se transforme num ato apenas de assistência (ainda que muito positiva) e piedade, mas traduza um desejo de libertação numa prática compassiva⁵⁹.

Desta forma, ao se permitir que a Doutrina Social da Igreja, para além de uma linguagem, torne-se também um elemento articulador da prática cristã pode se permitir que o serviço ao mundo, e particularmente ao mundo dos

⁵⁵ Sobre a questão da discussão do termo veja com proveito o texto: WANDERLEY, Mariangela Belfiore. “Refletindo sobre a noção de Exclusão”. In: SAWAIA, Bader, *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 16-26. Veja também: CAMPOS, Pedro Humberto Faria. “Parâmetros para uma concepção psicossocial da exclusão”, *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 9, n. 6, p. 1283-1298, nov./dez. 1999.

⁵⁶ A utilização do termo “sofrimento” como categoria de análise da dialética exclusão / inclusão é utilizado pela pesquisadora Bader Sawaia. Cf. SAWAIA, Bader. “O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão-inclusão”. In: SAWAIA, Bader Burihan (org.). *As artimanhas da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 97-118.

⁵⁷ SAWAIA, Bader Burihan. “O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão-inclusão”. op. cit. p. 102.

⁵⁸ Cf. CNBB. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 1999-2002, op. cit.

⁵⁹ É bastante interessante a distinção feita por Bader Sawaia entre piedade e compaixão. Segundo ela, piedade é “a paixão pela compaixão, é sentimento que encontra em si mesmo o seu próprio prazer, aprisionando o homem ao seu próprio sofrimento”. Enquanto que a “compaixão é o sofrimento que faz voltar à ação social, pode adquirir um caráter público e unificar os homens em torno de um projeto social” [SAWAIA, Bader. “O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão-inclusão”. In: SAWAIA, Bader Burihan (org.). *As artimanhas da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 105.

pobres, seja o doador de sentido que além de explicitar a essência da identidade cristã é também capaz de realizar esta tarefa, revelando também a alma de nossa ação eclesial, de tal forma que assim a esperança cristã possa ser traduzida em valores ou bandeiras civis como justiça⁶⁰, democracia, trabalho, família etc. Assim, a Doutrina Social da Igreja pode tipificar uma maneira de abrir-se ao outro e, como linguagem, permite, pela construção do discurso, a saída do próprio fechamento possibilitando, na pluralidade de formas, o desenvolvimento de um processo pedagógico onde a meta é a emancipação, de tal forma que de consumidor ou ouvinte, as pessoas passam a ser consideradas como sujeitos e, evidentemente, à medida que agem eclesialmente, passam também a ser, no mundo, sinais da Trindade, a serviço do Reino, pois assim na Igreja, certamente o serviço assegurará a vida deste mundo onde se quer ser sinal.

Pe. Márcio Anatole de Sousa Romeiro é Doutor em Filosofia, professor da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, membro do departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP, Universidade onde coordena o Serviço de Pastoral Universitária e Animador da Pastoral da Moradia da Região Episcopal Ipiranga.

⁶⁰ Cf. ARNS, Paulo Evaristo. “Cidadania e esperança”, *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v.7, n. 26, p. 13-20, jan./mar. 1999.

PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

Processo Seletivo - Mestrado e Doutorado

Data dos Exames

5 - 6 de fevereiro de 2001

Inscrições: 15 a 31 de janeiro de 2001

Áreas de Concentração:

- TEOLOGIA SISTEMÁTICA: Núcleos: Dogma, Bíblia, Missiologia e Liturgia
- TEOLOGIA PRÁTICA: Núcleos: Moral e Pastoral

Requisitos:

- Projeto de Pesquisa
- Diploma de Bacharel em Teologia
- 1 foto 3x4, fotocópia do R.G. e do CPF

**Marque entrevista para
preparação do Projeto de Pesquisa e
para informações sobre
Bolsa de Estudos**

Centro Universitário Assunção

(Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção)
Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo SP - Tel.: 274-8600 r.32 Fax: 272-7630
posgraduacao@teologia-assuncao.br - www.teologia-assuncao.br

LORENZO¹ CALEPPI²: PRIMEIRO NÚNCIO NO BRASIL (1808-1817)

Pe. Dr. Ney de Souza

INTRODUÇÃO

Seis meses após a chegada da família real portuguesa ao Rio de Janeiro (março de 1808), desembarcava no dia 8 de setembro Dom Lorenzo Caleppi. Às duas da tarde, ancorava na Guanabara a fragata *The Stork*, procedente de Portsmouth. O primeiro Núncio no Brasil passou por grandes peripécias antes de chegar à colônia.

¹ SIGLAS: ACSP, Arquivo da Cúria de São Paulo; ANB, Arquivo da Nunciatura do Brasil; APF, Arquivo de *Propaganda Fide*; ASV ANL, Arquivo Secreto Vaticano – Arquivo da Nunciatura de Lisboa; COD, Conciliorum Oecumenicorum Decreta; Constituições, Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia; DHGE, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*; EC, *Enciclopedia Cattolica*; RCT, Revista de Cultura Teológica; RIHGB, Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.

² Lorenzo Caleppi nasceu em Cervia (1741), frequentou em Ravenna o colégio dos Nobres e transferiu-se para Roma a estudar jurisprudência. Foi amigo de Garampi que o nomeou auditor da nunciatura de Varsóvia (1772). Foi também auditor de 1776 a 1785 em Viena. Em junho de 1786 foi enviado a Nápolis com a função de concluir o concordato com aquela Corte. Em 1788, voltou a Roma. Em 1796 foi enviado a Florença para acertar com os plenipotenciários de Bonaparte a modalidade da atuação no armistício de Bologna. No ano seguinte 1797, fez parte da delegação que assinou o tratado de Tolentino. Em 1801, foi nomeado arcebispo de Nisibi, Núncio de Portugal em 1802, chegando ao Rio de Janeiro em 1808. Feito cardeal no consistório de 23 de junho de 1816; faleceu no Rio a 10 de janeiro de 1817, sepultado na igreja de Santo Antônio, do convento franciscano. Para estas e outras informações sobre Dom Caleppi confira: ASV ANL D. I, P. XXIII, n. 39, fasc. 2, S. 4^a, *Memorie relative all'evasione da Lisbona di Monsignor Caleppi nell'aprile di 1808 per raggiungere in Brasile la reale corte, compilate dal segretario dello stesso nunzio (1808-1811)*; ASV SS 251, Gazeta do Rio de Janeiro n.º 5, 3^a feira 15 de janeiro de 1817; A. RUBERT, *A Igreja no Brasil*, Santa Maria 1988, 360; H. ACCIOLY, *Os primeiros núncios no Brasil*, São Paulo 1948, 51-56; M. C. de LIMA, *Lourenço Caleppi, primeiro núncio no Brasil (1808-1817), segundo os documentos do arquivo secreto apostólico vaticano*, Roma 1945; S. FURLANI, "Caleppi", *EC III* (1949) 373.

1. AS DIFICULDADES PARA O EMBARQUE³

O Núncio, desde o início, estava disposto a partir para o Brasil, acompanhando a família real portuguesa. Os registros demonstram que Caleppi previa, desde outubro de 1807, a hipótese da impossibilidade da conciliação entre França e Portugal. O representante da Santa Sé demonstrava-se disposto a seguir a corte. Naquela época, pedira instruções de Roma sobre as faculdades que deveria exercer no Brasil-português. A Santa Sé era de pleno acordo que o Núncio acompanhasse a família real. Informado da notícia da partida da corte, o Núncio foi até o palácio real. O Príncipe Regente, Dom João convidou-o com "benignidade e fusão do coração" a acompanhá-lo em sua viagem, dizendo-lhe querer "o consolo de ter perto de si o representante do Santo Padre, a quem ele é sinceramente afeiçoado". Em seguida, o Núncio combinou todos os detalhes da partida com o ministro da Marinha. Apesar das providências tomadas, "a confusão do momento foi tal que não foi possível ao sobredito ministro fazer aprontar nenhuma nau ou fragata portuguesa, na qual o Núncio pudesse, com alguma comodidade e a decência indispensável à sua representação, empreender a viagem, que não deixaria de realizar o mais depressa possível".

Começava um período difícil para o Núncio, sob a ocupação francesa. Mesmo dentro de suas posições diplomáticas, tratava Junot com franqueza, defendendo a posição do Regente e dos que o acompanharam como legitimidade dos Braganças⁴, sem perder a esperança de receber os passaportes para o Brasil que o comando lhe negava⁵. O general francês possuía instruções de só permitir a partida para Roma. As comunicações entre Caleppi e a Santa

³ Este item é baseado na documentação da Nunciatura de Lisboa; os registros mostram os esforços do Núncio no sentido de partir para o Brasil e a atitude da Santa Sé nesse contexto. ASV ANL D. I, P. XXIII, fasc. 4, n.º 39, S. 10ª, *Memorie della Nunziatura di Monsignor Caleppi nel Brasile (1808-1810)*.

⁴ C. L. de Rosst, *Memorie intorno alla vita del cardinale Lorenzo Caleppi ed ad alcuni avvenimenti che lo riguardano*, Roma 1843, 139.

⁵ ASV ANL D. I, P. 23, S. 6.

Sé tornaram-se difíceis. O Núncio recebera notícias que na Cúria havia um pensamento desfavorável à sua pessoa, tendo chegado ali informações que ele não quisera partir com o Príncipe. O papa Pio VII assinara um breve enviado ao Regente, qualificando de covardia a atitude de Caleppi, oferecendo a demissão do Núncio e substituindo-o por outro⁶.

A situação piorava para o Núncio diante do governo francês; Caleppi não recebia os passaportes. Recorreu a uma estratégia, aceitando o tipo de passaporte que o General Junot oferecia. Simularia uma viagem para Roma e, na Espanha, embarcaria para o Brasil. Soube que os franceses o acompanhariam e, desistiu. Mudou a rota secretamente, os franceses desconfiaram. Quando foi despedir-se de Junot, este lhe disse que sabia da evasão. Caleppi negou tudo e no dia 18 de abril burlou as sentinelas francesas e teve uma fuga de romance⁷.

Devido a grandes dificuldades enfrentadas logo ao iniciar a viagem, foi necessário pedir ajuda a uma fragata inglesa. O comandante acolheu o Núncio, as dificuldades com o navio e o mar continuavam e foi necessária a mudança da rota. Era 10 de maio de 1808, quando a fragata aportou em Plymouth Dock, na Inglaterra, Caleppi foi muito bem recebido pelos britânicos. Monsenhor Lorenzo Caleppi deixou a Inglaterra no dia 10 de julho, escoltado pela frota britânica, vencendo a primeira etapa de sua conturbada viagem. A fuga de Caleppi, ainda que desrespeitando as leis penais francesas e o abandono ao povo português, veio trazer maiores condições para sua carreira. Recebeu elogios do Pontífice e um prêmio do Regente: a grã-cruz da renovada Ordem da Terra e Espada⁸.

⁶ ASV ANL D. I, P. 26, S. 1. O breve tem data de 28 de janeiro de 1808.

⁷ ASV ANL D. I, P. 23, S. 3.

⁸ ASV ANL D. I, P. 23, S. 10. A Ordem da Terra e Espada foi restabelecida em 17 de dezembro de 1808, aniversário da rainha Dona Maria I; juntamente com Caleppi foram agraciados com a grã cruz o ministro inglês Strangford e Sidney Smith, o almirante da esquadra que trouxe Dom João ao Brasil. O Regente ofereceu ao Núncio uma comenda de 4 léguas de terra; Caleppi pediu licença para recusá-la, pois lembrara-se do elogio de Pio VI em 1798, por não haver aceito oferta semelhante do rei de Nápoles.

2. A INSTALAÇÃO NO RIO DE JANEIRO

Às cinco horas da tarde do dia 8 de setembro de 1808, desembarcou em terras brasileiras Monsenhor Lorenzo Caleppi⁹. Dom João recebeu-o e o acolheu com singular bondade e agrado, entretendo-o em longa palestra¹⁰. Hospedou-se o arcebispo de Nisibi no mosteiro São Bento, e pouco depois passou a residir no prédio nobre da rua do Alecrim, hoje do Hospício, esquina da rua da Condessa, também denominada do Carno dos Cajueiros e segunda travessa de São Joaquim, que, em honra à memória dos representantes da Santa Sé, recebeu o nome de rua do Núncio¹¹.

Depois de instalado, Caleppi iniciou a sua árdua missão. O Pro-Secretário de Estado, cardeal Pacca, receando pela saúde e idade do Núncio, sugeriu ao Santo Padre que o chamasse, colocando outro em seu lugar. Isto não chegou a acontecer. O fato é que os problemas foram aparecendo: as relações entre as autoridades eclesiásticas brasileiras e a Cúria romana; a situação moral e religiosa do clero; a infiltração de idéias nocivas; desentendimentos com o próprio sistema governamental. Estas dificuldades foram acrescidas com a impossibilidade de comunicação com o papa, prisioneiro de Napoleão. A seguir serão narradas duas destas dificuldades do Núncio para exemplificar a extensão de seu trabalho no Brasil colonial, a primeira com o bispo de São Paulo e a segunda, com o Capelão-mor.

⁹ Uma multidão de gente acolheu o Núncio aos gritos de *viva o Núncio*, este respondia *viva o Príncipe Regente*. O Príncipe o observava da janela. H. ACCIOLY, *Os primeiros Núncios no Brasil*, São Paulo 1948, 58; L. C. de ROSSI, *Memorie intorno alla vita...*, 86.

¹⁰ C. L. de ROSSI, *Diario della partenza di Monsignor Nunzio da Lisbona, seguita nella notte dei 18 aprile 1808, fino al di lui arrivo a Rio de Janeiro, cioè fino al giorno 8 settembre dell'anno, 2*, Roma 1843.

¹¹ H. ACCIOLY, *op.cit.*, 63; J. L. ALVES, "Notícia sobre os núncios, internúncios e delegados apostólicos que desde 1808 até hoje representaram a Santa Sé no Brasil Reino Unido, no primeiro e segundo reinados e na república federal", *RIHGB* 62 (1900) 253. Para um estudo sobre a engrenagem da nunciatura, a função dos núncios e o estabelecimento desta no Rio de Janeiro confira M.C. de LIMA, *Lorenzo Caleppi primeiro Núncio no Brasil...*, 26-43.

3. AS DIFÍCEIS RELAÇÕES COM DOM MATHEUS DE ABREU PEREIRA¹²

Ao tomar posse de seu bispado, Dom Matheus encontrava-se diante de uma grande extensão geográfica e uma carência sacerdotal. Inúmeras foram as paróquias criadas durante o seu pastoreio, nascendo a necessidade de mais padres. A práxis comum era o próprio bispo conferir ordens sacras a seus clérigos. A dificuldade estava na demora entre a apresentação, pelo Regente, de um padre para bispo e a sua confirmação por parte da Santa Sé. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia criavam uma norma prática perante esta situação¹³. A causa concreta, que levava ao confronto entre Caleppi e Abreu Pereira, foram as acusações que este ordenava a todos sem prévio exame, sem as dimissórias¹⁴ necessárias.

¹² Dom Matheus de Abreu Pereira foi o quarto bispo de São Paulo entre 1795-1824. Nasceu na Ilha da Madeira, Portugal, em 1741. Estudou na Universidade de Coimbra, formando-se em Direito Canônico e Direito Civil. Veio a falecer em São Paulo aos 5 de maio de 1824. Na lápide de sua sepultura na cripta da Catedral de São Paulo consta a inscrição: *Beati morti qui in domino moriuntur in animarum salutem post annos plurimos laboribus oppletos pro patria augenda fortunate etiam egregio operi instituisse agnitus DD. Matthaheus de Abreus Pereira episcopus paulopolitanae ecclesiae rector egregius tertio nonas maii an MDCCCXXIV vitam deserens placida compositus pace heic quiescit*. ACSP "Livros de óbitos da Sé", vol. 36, 32; ASV FCons. Proc. 199, f. 213; M. GOMES, "Abreu", *DHGE* I (1912) 194; A. RUBERT, *A Igreja no Brasil*, III, Santa Maria 1988, 14, 15, 40, 148-153, 274, 285, 306, 310, 328, 366; K. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, VI, Patavii 1958, 331; N. de SOUZA, *A evangelização na cidade de São Paulo durante o bispado de Dom Matheus de Abreu Pereira (1796-1824)*, dissertação de mestrado na Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma 1995; P. B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Ratisbonae 1873, 136.

¹³ "Ainda que os bispos sejam obrigados a ordenar por si mesmo a seus diocesanos, e conforme os Sagrados Cânones e Concílio Tridentino, nem um só súdito pôde ser ordenado senão pelo próprio prelado; contudo, se ele por alguma justa causa não celebrar ordens, pode conceder licença, e mandar passar Reverendas, para que seus súditos seculares, se quiserem, as possam ir tomar de quaisquer outros bispos", *Constituições*, Liv. I, Tit. LVII, n.º 239.

¹⁴ Dimissórias e Reverendas são as letras ou cartas assinadas por um prelado autorizando a outro conferir ordens sacras a um diocesano. Era um documento de um bispo permitindo que um diocesano recebesse a ordenação em outra diocese. Confira as fontes do Arquivo da Cúria de São Paulo relatadas em A. SANTOS, "Processos de dimissórias e reverendas: o percurso para a ordenação", *RCT* 6 (1994) 99-109.

Em novembro de 1808, o Núncio enviara ao Bispo uma carta confidencial¹⁵. Escandalizado com os boatos correntes: Dom Matheus havia admitido às ordens, sob o título de *compatriotado*¹⁶ e *famulato*¹⁷, com dispensas de idade e de interstícios, vários jovens oriundos de diocese estranha, em flagrante contradição com o Concílio de Trento¹⁸. Num prazo de 8 meses, antes da resposta de Dom Matheus, o Núncio recebeu súplicas de dispensas de idade feitas por ordenandos naturais de outros bispados que se nomeavam fâmulos do prelado¹⁹. Caleppi concluiu que o bispo não recebera a carta de novembro e escreveu outra carta sobre o mesmo assunto²⁰. O bispo replicou a ambas, apelando em próprio favor às faculdades pontifícias para as dispensas outorgadas e o direito a lhe permitir a admissão às ordens dos que traziam dimissórias dos prelados respectivos ou os compatriotados em sua diocese²¹. Os padres da diocese de Mariana continuavam a serem ordenados irregularmente e pedir dispensas para o exercício das ordens. Caleppi procurava fazê-los reconhecer a gravidade da culpa, procedendo com tato diante da situação²². O bispo de Mariana, Dom Frei Cipriano de São José²³ se opôs duramente a Dom Matheus,

¹⁵ ASV ANL D. I, P. XVII, S. 9. Caleppi a Abreu Pereira, Rio de Janeiro 24 de novembro de 1808.

¹⁶ Termo equivalente a incardinação.

¹⁷ Fâmulos eram o empregado que desempenhava serviços subalternos nos seminários ou residência episcopal. J. CARVALHO, *Dicionário prático da língua nacional*, I, Rio de Janeiro 1956, 556.

¹⁸ CONCILIIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, *Decreta super reformatione*, S. XXIII, VIII, 15 iul. 1563, COD, Bologna 1991, 747.

¹⁹ ASV ANL D. I, P. XVII, S. 9.

²⁰ ASV ANL D. I, P. XVII, S. 9. Caleppi a Abreu, Rio de Janeiro 22 de julho de 1809.

²¹ ASV ANL D. I, P. XVII, S. 9. Abreu Pereira a Caleppi, São Paulo 20 de agosto de 1809.

²² ASV ANL D. I, P. XVII, S. 10. Rio de Janeiro 18 de setembro de 1812. Rio de Janeiro 18 de maio de 1815.

²³ Dom Frei Cipriano de São José foi bispo de Mariana entre os anos de 1798-1817. Português de Lisboa, entrou para os franciscanos e foi ordenado em 1768; professor de Sagrada Escritura e Filosofia, por 3 vezes foi visitador da Ordem. Tomou posse do bispado em 30 de outubro de 1799. Uma das suas dificuldades foi o relacionamento com o bispo de São Paulo, Dom Matheus. Faleceu em Mariana a 14 de agosto de 1817. ASV F.Cons. Proc., cód. 201, f. 362-380; A. RUBERT, *A Igreja no Brasil*, III, Santa Maria 1988, 153; K. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris aevi*, VI, Patavii 1958, 277; P. B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Ratisbonae 1873, 136.

enviando queixas ao Núncio sobre as ordenações, pois este continuava a recusar os ordenandos²⁴. Outro fato fez com que o Núncio tomasse medidas mais sérias. Em 24 de março de 1812, Caleppi consentira na secularização do agostiniano descalço José do Bom Sucesso Rodrigues de Brito. Não requereu dele a justificação do legítimo patrimônio e a incardinação em alguma diocese, não era sacerdote. Exigiu-lhe que vivesse *in vim voti religiosi ab eo emisse sub oboedientia ordinarii in cuius dioecesi commorabitur*. Um ano depois, Rodrigues Brito reapareceu com um atestado de Dom Matheus confirmando-o já sacerdote e apresentando-o aos ordinários para permissão de celebrar. O Núncio viu-se diante de um dilema: ou negar a autenticidade do documento ou admiti-lo. Escolhendo a segunda, estaria implicando o bispo de São Paulo numa aberta contravenção às leis canônicas. Brito possuía patrimônio na diocese paulista, mas era ilegítimo e deveria ter apresentado dimissórias do bispo de origem e as testemunhais deste e do ex-superior religioso. Caleppi escreveu outra carta a Dom Matheus relatando o ocorrido²⁵. O bispo paulista justificava-se dizendo que ao receber Rodrigues de Brito, este se tornara seu súdito e era legítimo o que havia feito. O Núncio, insatisfeito com a resposta, escreve à Secretaria de Estado, relatando o mal resultante da atividade de Abreu Pereira²⁶.

Apesar dos fatos relatados, o bispo não foi punido pela Santa Sé, realizando seu trabalho à frente da diocese paulista até 1824, dando continuidade a seu projeto de aumento dos sacerdotes. Faz-se necessário ressaltar que neste período, o clero de São Paulo teve figuras de grande relevo como Diogo Antônio Feijó, Manuel Joaquim do Amaral Gurgel, Vicente Pires da Mota, José Antônio dos Reis, futuro bispo de Cuiabá e o orador Francisco de Monte Alverne²⁷.

²⁴ ASV ANL D. I, P. XVII, S. 10. Mariana 9 de abril de 1811; 28 de setembro de 1812; 10 de julho de 1815.

²⁵ ASV ANL D. I, P. XVII, S. 9. Rio de Janeiro 1 de setembro de 1813.

²⁶ ASV ANL D. I, P. XVII, S. 1. Rio de Janeiro 18 de outubro de 1815.

²⁷ L. ALMEIDA, *São Paulo, filho da Igreja*. Petrópolis 1957, 90. A diocese de São Paulo em 1808 contava com 418 sacerdotes, entre diocesanos e religiosos. P. CAMARGO, *A Igreja na história de São Paulo*. São Paulo, 1953, 265.

4. AS RELAÇÕES DO NÚNCIO COM O CAPELÃO-MOR

A 8 de janeiro de 1806, o Príncipe Regente sugeriu à Santa Sé o nome de Dom José Caetano da Silva Coutinho²⁸, como bispo do Rio de Janeiro. Depois de receber a ordenação episcopal em Lisboa aos 15 de março de 1807, preparou-se para partir. Chegou ao Rio de Janeiro a 26 de abril de 1808. Alguns meses após sua chegada, o Regente nomeou-o Capelão-mor²⁹, participando de todas as cerimônias importantes da Corte. As relações do bispo com o representante da Santa Sé não foram sempre cordiais. Silva Coutinho arrogava a si o direito de comunicar as decisões e fatos vindos da Santa Sé, pois era o Capelão-mor. Alegava que no passado isso competia ao patriarca de Lisboa e Capelão-mor da Corte³⁰. Uma das primeiras desavenças foi a questão do jubileu que o bispo queria comunicar a todos os ordinários. O Núncio subdelegou a todos os bispos uma promulgação, contentando-se Silva Coutinho a fazê-la na própria diocese, com a pastoral de 10 de setembro de 1809³¹. O Capelão-mor ainda suspeito de idéias regalistas e jansenistas e convidado a se justificar, escrevia ao Núncio: "Oxalá que ele (o papa) achasse tanta docilidade, sincera obediência, veneração e amor em todos os prelados que o cercam na velha Paris, como em nós outros pobres e humildes pastores, que habitamos cá nos últimos confins do mundo novo e inocente"³². Os boatos que corriam faziam pensar que o bispo via em Caleppi um recém-chegado ao Rio de

Janeiro, que veio visitar o Regente ou que se divertia, vendo a desordem da Europa³³. No ano de 1824, Silva Coutinho escreve uma carta em latim ao Papa. Dirigindo-se a Leão XII, traduz sua devoção ao sucessor de Pedro e acatamento de seu ministério universal³⁴.

Esses foram alguns dos contratempos enfrentados por Monsenhor Caleppi, durante o início de sua atividade no Brasil. Os acontecimentos aqui apresentados compõem um aspecto da vida da Igreja no final do período colonial.

Pe. Ney de Souza é doutor em História Eclesiástica pela Universidade Gregoriana, Roma, e professor de História da Igreja na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção

²⁸ Dom José Caetano da Silva Coutinho foi bispo do Rio de Janeiro de 1808 a 1833. Português de Caldas da Rainha, estudou na Universidade de Coimbra, doutorou-se em Direito Canônico, sendo ordenado presbítero a 23 de fevereiro de 1793. Antes do episcopado não teve cargo eclesiástico de relevância, tinha simpatia pelos autores jansenistas de Port-Royal e Pavia. ASV FCCons., Proc., cód. 207, f. 517-533; ASV ANL D. I, P. XXXIII, S. 8-11; ASV ANB B. 447, Rub. 257; A. RUBERT, *A Igreja no Brasil*, III, Santa Maria 1988, 55-59; G. SCHUBERT, *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1948, 8-10; J. F. HAUCK et alii, *História da Igreja no Brasil*, II/2, Petrópolis 1985, 14; P. B. GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Ratisbonae 1873, 136.

²⁹ ASV ANL D. I, P. XIV, S. 8. Rio de Janeiro 8 de fevereiro de 1808.

³⁰ ASV ANL D. I, P. XXIII, S. 3.

³¹ ASV ANL D. I, P. XXIII, S. 7. Pastoral de Dom José Caetano da Silva Coutinho.

³² ASV ANB B. 447, Rub. 257.

³³ ASV ANL D. I, P. XXIII, S. 6.

³⁴ Com a ida do cônego Francisco Vidigal, protonotário apostólico e dignitário do Cabido fluminense, como enviado do governo imperial junto à Santa Sé, aproveitou o bispo para enviar ao papa Leão XII uma carta de congratulação (26/08/1824), professando seu afeto ao sucessor de Pedro e dizendo que a escrevia "...principalmente para satisfazer ao meu sacro cargo, manifestar e dedicar à Suprema Cabeça da Igreja os mais puros e profundos sentimentos de amor e obediência, que os professarei enquanto viver, como convém estar persuadido um bispo que se gloria de sua catolicidade, de não só viver mas desejar morrer no grêmio da única Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo e em comunhão com o seu Vigário". APF, SC Amer. Merid., 5, f. 588.

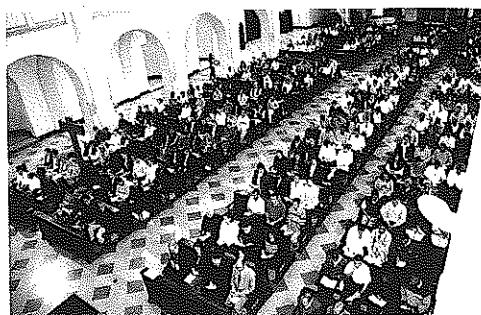
ACONTECEU!

Em 23 de agosto foi instalado, em sessão solene, o **CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO**. O Centro reúne a Pont. Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção, as Faculdades Associadas Ipiranga - FAI e o Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro". A Instalação teve início com uma missa às 8h30, presidida pelo Grão-Chanceler, Dom Cláudio Hummes, e encerrou-se com uma sessão solene às 20h. Estiveram presentes várias autoridades eclesiásticas e civis, além dos alunos, professores, funcionários e outros diversos convidados.



Da esquerda para a direita, Pe. Simão, diretor da Pont. Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção, Dom Gil, bispo auxiliar de São Paulo, Dom Cláudio Hummes, arcebispo de São Paulo, Dom Fernando Legal, bispo de São Miguel Paulista e Mons. Roxo, diretor geral do Centro Universitário Assunção.

Presença dos alunos, professores, funcionários e outros convidados.



Da direita para a esquerda, Prof. Osmar, vice-diretor, Mons. Roxo, diretor geral, Profa. Maria Auxiliadora, representante do MEC em São Paulo, Dom Cláudio Hummes, Arcebispo de São Paulo e Grão-Chanceler do Centro Universitário Assunção, Prof. Francisco Cordão, presidente da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, Pe. Simão, diretor da Pont. Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção e Márcia Falcão, representando alunos e funcionários.

DINÂMICAS DO CAMPO RELIGIOSO GERADOR DE TENSÕES SOCIAIS: AS FUNÇÕES SOCIAIS DA RELIGIÃO

Dr. Mário Jorge Cury

INTRODUÇÃO

O campo religioso brasileiro mostra as facetas do mundo global acrescido de suas próprias especificidades: um catolicismo ainda dominante e plural, influências indígenas e africanas - estas especialmente fortes e marcantes - espiritismos, esoterismos (aqui aportados desde o século passado pelo menos), religiões orientais (nem todas devidas à imigração), protestantismos, pentecostalismos etc. Apresenta um perfil complexo e variado, constituído no início basicamente por única religião¹ dominante, isto é, pela Igreja², que pode

¹ Seguindo Otto Maduro propomos uma definição estritamente sociológica de religião como: "... uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência (criados, governados, protegidos, ameaçados etc.) e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus "semelhantes" (1983: 31)." Uma conceituação de "religião" deve expressar a sua complexidade semântica, não deixando de mostrar as tensões contidas no próprio discurso. Percebe-se, entretanto, que as tensões raramente são consideradas, o que compromete tanto a qualidade conceitual e do valor das próprias tensões. Não podemos deixar de destacar a marca tensiva da palavra e da realidade empírica da "religião". Claro está que uma definição sociológica como a acima apresentada, não diz respeito à "essência" da religião (Maduro, 1983: 32) como a fé, a graça, a revelação, a conversão, a experiência mística individual, a palavra etc. Se considerada, portanto, a polaridade "essência e aparência", a definição que tomamos privilegia a "aparência". Aceitar esta definição, contudo, não significa considerar como secundária ou superficial a "essência" da religião. Quer-se apenas sublinhar que a análise que vamos empreender é do único aspecto dos fenômenos religiosos passível de análise: o seu aspecto sociológico.

² Nos limites deste artigo e por questão de economia, quando usamos a forma "Igreja" (com letra inicial maiúscula) estaremos nos referindo especificamente à Igreja Católica, portanto a um determinado sistema religioso cristão. Esse destaque se justifica pelo papel da Igreja no campo religioso brasileiro.

ser analisado, considerando as ligações e ajustamentos culturais religiosos (Mendonça e Velasques Filho, 1990: 25). Uma sociedade organizada num sistema de desigualdade e de dominação³ em correlação com o sistema de produção dominante, esse campo religioso caracteriza-se pela presença predominante da Igreja que tem parcial monopólio do exercício da religião, dado que a divide com outras igrejas, seitas, movimentos (como os pentecostais e neopentecostais etc.) (Mendonça e Velasques Filho, 1990: 11-59); ocupando lugar de destaque que possibilita afirmá-lo como privilegiado, pelo crescimento quantitativo e qualitativo; do ponto de vista da realidade objetiva e da realidade subjetiva, a religião cresce no Brasil, como organização religiosa, em especial a Igreja.

O campo religioso e cada sistema social (isto é, as pessoas, a unidade ou grupo social) são o próprio campo social formado por certa tessitura de relações (micro) sociais, com realidade objetiva e subjetiva (Berger e Luckmann,

³ Adotamos a formulação proposta por Georges Balandier, de sistema social global (incluindo as pessoas, as unidades ou grupos sociais, os sistemas sociais) com os pares de termos pólos dominante e dominado, como uma modalidade dos relacionamentos implantados entre o sistema social global, organizado segundo a expressão "sistema de desigualdade e de dominação" (Balandier, 1976-A: 151). Esta expressão nos parece explicar melhor que sistema de estratificação social, considerada quase sempre como a própria estrutura social; a preferência por aquela expressão segue também a linha da superação marxiana. Esta formulação sintetiza e explica o sistema de estratificação social, denominando-o "sistema de desigualdade e de dominação", o que nos parece mais apta para interpretar aqueles aspectos. Georges Balandier leva em consideração as grandes transformações tecnológicas e dos processos sociais dos sistemas de produção que estão ocorrendo e que apontariam para a necessidade do desenvolvimento de teorias relativistas ou parciais, não aceitando a possibilidade de qualquer teoria geral da sociedade (Balandier, 1976: 127). As classes sociais são indefiníveis independentes das relações que mantêm entre si e, em conjunto com o sistema social global. Essas relações na essência são tensivas: "O sistema de desigualdade e de dominação se manifesta plenamente, desde o momento em que as classes são formadas, como sistema de antagonismos e sua própria evolução pode levar a uma polarização cuja forma simplificada se define pelos dois termos: proletariado/burguesia (Balandier, 1976-A: 151)". Empregamos os pólos dominante e dominado que correspondem ao par de termos burguesia/proletariado.

1978: 69-241) em sua específica dinâmica⁴ interna, onde se incrementa o índice relativo do poder religioso⁵ na medida em que é produto de tensões sociais e da economia religiosa entre o clero e laicato. O campo e cada sistema social são o espaço social do poder religioso na medida que é interação dialética entre os pólos continuidade/descontinuidade dos recursos (meios) de produção, como recursos tecnológicos incluindo aqueles da comunicação social e outros, econômicos, políticos, profissionais como a formação de pessoal qualificado de produção religiosa (discursiva, ritual e organizacional, produtos religiosos ou bens de consumo religioso: discursos, ritos, normas, objetos, espaços, organizações etc.) (Berger, 1985: 156); a tensão social na busca pelo poder religioso se manifesta, polarizadamente, na medida da realidade objetiva das tensões sociais entre o clero e laicato, e entre o alto clero e baixo clero.

⁴ Os dinamismos são referidos aos agentes sociais pelos quais se apresentam, isto é, às práticas sociais, como conjunto de atos do processo social da realidade social. Estes dinamismos expressam a ação no tempo e no espaço sobre os sistemas sociais, na medida em que resultam parcialmente desta ação, produtora de heterogeneidade e de oposição na sociedade. Tal análise leva em conta as características internas, define as circunstâncias da dinâmica interna, o que, entretanto, não é suficiente dado que o sistema social está em correlação com a dinâmica externa: a dinâmica de fora atua sobre a dinâmica de dentro e, em circunstâncias definidas, os resultados da dinâmica externa podem se desenvolver, como resultados dominantes. Formam entre as dinâmicas externas e internas, relações de forças de ação e forças de reação. A análise mostra que estes elementos polares são indissociáveis tanto do ponto de vista macro (social) como micro (social); esta polaridade (dinâmica externa e dinâmica interna) e os elementos que a compõe interagem de modo permanente, coordenam os estatutos e relações das pessoas, dos agentes ou atores sociais, das unidades ou grupos sociais, do sistema social global (e de seus pólos dominante e dominado). Aí, não se considera o dado social uma vez para sempre estático, obriga-se, constantemente, a constatação. Cada vez mais, as análises nos conduzem à conclusão de que nenhuma sociedade pode ser definida só por suas características internas. (Balandier, 1976: 66).

⁵ Nos apoiamos em Otto Maduro, para definir o conceito de poder religioso, como a "...capacidade retida por uns grupos e vedada ao menos, provisoriamente, a outros grupos: nesse caso, a capacidade de produzir, reproduzir, conservar, distribuir e trocar os bens religiosos (1983: 139)". É essa capacidade, que preferimos chamar capacitância de poder religioso pelo potencial de recursos (meios) que permitem operacionalizar a capacidade religiosa de: produção, reprodução, manutenção no mercado religioso dos produtos religiosos, apoio logístico aos bens, economia dos produtos religiosos.

A progressiva qualificação de pessoal para a produção e reprodução religiosa permite a existência de um campo religioso no Brasil: conjunto aberto de atores ou agentes religiosos, grupos e organizações religiosas, Igreja, igrejas e seitas, cada uma com atribuições específicas de satisfazer às necessidades religiosas no sistema social global.

Este artigo é uma das hipóteses apresentada no nosso trabalho: *Tensões e Polaridades no Campo Religioso: Proposta de Análise Dialética das Correlações e Tensões Sociais no Brasil*⁶. Nas pesquisas das hipóteses, tratamos da “Dinâmica Externa do Campo Religioso e Força Resultante de Tensões Sociais” como a primeira hipótese, e na segunda hipótese discutimos a “Dinâmica Interna do Campo Religioso e Campo de Tensões Sociais”. Estas duas hipóteses mostram que o campo religioso não é somente força resultante de tensões sociais nem unicamente realidades sociais objetivas e subjetivas separadas das tensões sociais. O campo religioso é uma realidade resultante das relações sociais, incluindo-se as relações tensivas, como também é uma realidade autônoma, com função definida. Contudo, as correlações entre o campo religioso e as tensões sociais superam em muito as duas hipóteses mencionadas, significando que o campo religioso não somente recebe a ação das tensões sociais, como também desenvolve uma dinâmica interna com suas tensões sociais específicas. Por consequência, se o nosso trabalho apresentasse apenas as duas hipóteses mencionadas, de certa forma estaríamos não só mostrando somente a força de ação da sociedade aplicada sobre a religião, e a força de ação da religião exercida sobre si mesma, mas estaríamos deixando de apresentar que a religião também aplica a força de ação sobre a sociedade e as tensões sociais. Portanto, faltaria uma outra característica das correlações entre o campo religioso e as tensões sociais. Não queremos afirmar que, com o desenvolvimento de uma terceira hipótese, todas as características das correlações estejam completas, mas se faz necessário analisar, ao menos a força de ação (a influência) e de reação do campo religioso aplicada sobre as tensões sociais, isto é, as funções sociais da religião.

⁶ Tese de Doutorado em Ciências Sociais defendida na PUC-SP, em 12 de dezembro de 1997, sob a orientação da Prof^a. Dra. Maria Helena Villas Bôas Concone.

Para as ciências sociais, em especial para a sociologia da religião, tal como empreendemos nesta análise, as funções sociais da religião são da maior importância. Nesta seqüência, será analisada esta hipótese do nosso trabalho sobre o campo religioso, visto aqui como gerador de tensões sociais, no sistema social global; procuramos ainda a superação do paradigma marxiano na análise da religião durante o desenvolvimento deste texto e expressada nas citações bibliográficas⁷.

1. RELIGIÃO E FORÇA DE AÇÃO SOCIAL

A sociedade é produto das pessoas (Touraine, 1973: 52), mas as pessoas não criam a sua específica sociedade. As relações sociais entre as pessoas são originadas como forças de ação delimitadas e administradas ideologicamente por uma visão de mundo da qual elas mesmas participam⁸. A importância da visão de mundo, da ideologia para as ciências sociais, e em especial para a sociologia da religião, pode estar principalmente no fato social

⁷ A bibliografia sobre as correlações entre campo religioso e tensões sociais é relativamente pequena, quando comparada com outros temas tratados pela sociologia da religião. De certa maneira, as ciências sociais tomaram procedimento parcializado, quando considerarem a religião mais como geradora de estabilidade do sistema de desigualdade e de dominação e, sobre isto correspondem na forma e conteúdo da teoria marxiana. A diferenciação fundamental entre a teoria marxiana e as demais teorias sociológicas da religião reside naquilo que Marx e Engels admitem como “negatividade superável”, a maioria dos outros autores clássicos da sociologia admitem como positivo e insuperável; a característica conservadora das religiões. Sobre isto enfatizou: estes e aqueles admitem a religião como geradora de estabilidade dos sistemas sociais (Merton, 1970: 85-152). Poucos, como Antonio Gramsci, superam esse ponto de vista (Portelli: 1984), (Portelli: 1990). Quanto a este trabalho, uma das realidades objetivas é de superar o que foi focalizado, sem, contudo, deixar de prestigiar os subsídios proporcionados pelo mesmo. Nessa empresa, tudo indica ser fundamental continuar com Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu, François Houtart, Otto Maduro e outros autores que estamos considerando.

⁸ As relações sociais entre as pessoas delimitam e administram a visão de mundo que elas podem estabelecer, como mostrou a sociologia do conhecimento a partir de (Mannheim: 1986) e (Horowitz: 1964). É possível comentar sobre a interação dialética entre a visão de mundo e as relações sociais, isto é, a correlação na dinâmica social.

de que pessoas, ou grupo social, a partir da experiência coletiva, podem posicionar-se, delimitar-se, administrar-se e agir no espaço físico e no próprio espaço social⁹. Pode-se fazer uma analogia entre a visão de mundo e o sistema ótico tal como é percebido na fotografia: de acordo com a abertura do obturador fotográfico, permite-se ao observador, ao mesmo tempo, o acesso do campo de visão angular até o infinito e a exclusão de outros pontos de imagem, levando-o a enquadrar uma imagem no visor prismático de acordo com a delimitação disponível no sistema. Em princípio, contudo, toda a imagem observada no visor prismático, do sistema ótico, será vista no papel fotográfico sem erro de paralaxe. Mas, essa analogia com o sistema ótico, mostra que a ideologia - a visão de mundo - pode permitir um número quase infinito de possibilidades de ação, mas ao mesmo tempo em que delimita e administra essa mesma ação que possibilita. A visão de mundo tanto para as pessoas, como para os grupos sociais, é condição *sine qua non* da produção de relações sociais e de sua reprodução e, alternativamente, das mutações sociais dessas relações. A importância da visão de mundo, então, está em que ela delimita e administra aquelas possibilidades de relações sociais que ela mesma permite como abertura de possibilidades.

A visão de mundo das pessoas, da unidade ou grupo social, é produto de pelo menos dois fatores sociais: primeiro, as relações sociais que caracterizam o próprio sistema social; segundo, a realidade objetiva e subjetiva que

⁹ O conceito de espaço social, conforme François Houtart, depende de três elementos: o primeiro é a existência como organização religiosa numa determinada sociedade. O espaço pode ser reduzido ou amplo, mas no mínimo tem que ter um lugar no conjunto das organizações produtoras de sentido. O segundo aspecto é a produção de sentido que ultrapasse as fronteiras da salvação individual, isto é, a possibilidade de trocar aspectos coletivos da vida humana; é a prolongação ética das práticas religiosas, ou de produzir um sentido que só diz respeito à salvação individual, senão também a forma das relações humanas. O terceiro elemento é a práxis sobre a organização coletiva da sociedade, isto é, organizar as funções sociais. Esses elementos não coexistem necessariamente, ainda que cada elemento seja um aspecto do espaço social. Certos sistemas religiosos não incluem todos em sua própria visão (Houtart, 1992: 114-5). A concepção de espaço social nos indica que ele é também gerador de tensão social nas dinâmicas externa e interna da organização religiosa (Houtart, 1992: 121-4).

permite, delimita e administra aquelas características das relações sociais (a sua produção e reprodução) e a mutação social¹⁰ das mesmas relações sociais, nas quais tal visão de mundo surgiu. Então, essa ideologia social e historicamente produzida a partir de dadas relações sociais, desempenha a função efetiva de dar continuidade ao desenvolvimento das mesmas relações sociais, induzindo-as e regulando-as.

O aspecto básico da religião é a produção de visão de mundo. A necessidade de cada sistema social e do próprio sistema social global, de construir um mundo com sentido e, portanto, a visão de mundo que lhes possibilite posicionar-se, delimitar-se, administrar-se e agir em seu espaço físico e social assume, em certos sistemas sociais, um caráter religioso, isto é, a necessidade de promover a visão de mundo que indica forças sobrenaturais e meta sociais; por outras palavras, incluem forças nas quais as pessoas, as unidades ou grupos sociais se encontram. Em função e na presença delas, acham-se submissas a determinadas normas comportamentais. A religião opera como campo social de intervenção da força de ação dos sistemas sociais sobre si mesmos, e sobre seu espaço físico e espaço social. Nesses sistemas sociais de modo cognoscível ou incognoscível, "produzem, reproduzem e transformam suas relações sociais", através de forças de ações viáveis, delimitadas e administradas por sua visão de mundo, por sua ideologia; quase todo esse processo ideológico acaba sendo realizado pela religião (Maduro, 1983: 153-4).

A produção religiosa, naquilo que tem em comum com a produção intelectual secular, constitui-se numa força de mutação social, isto é, numa força de mutação da realidade social objetiva em realidade social subjetiva, ou

¹⁰ Para mutação social estamos considerando: "Sua significação comum continua sendo a de mudanças acumuladas, afetando várias das instâncias do sistema social global e aparentemente irreversíveis; ela se refere às transformações profundas, e que se tornaram patentes, das estruturas sociais e dos arranjos culturais, assim como às crises que daí resultam. (...) Designa, então, as mudanças asseguradoras da passagem de uma para outra estrutura social, de um para outro sistema de estruturas" (Balandier, 1976: 71-2). Complementando com Roger Bastide: "Não falaremos de mutação enquanto permanecermos numa mesma estrutura; reservaremos o termo para toda mudança que se defina como passagem de uma para outra estrutura, como desordenamento dos sistemas" (1969).

ainda, a mutação do social vivido em social pensado; quer dizer, essa mutação social pode se dar como sistema formado de elementos da realidade subjetiva da experiência coletiva. A religião responsável pela mutação do social vivido em social pensado (isto é, pensado segundo o conceito explicitado de religião), se organiza com elementos da realidade subjetiva, da experiência coletiva da realidade objetiva, e dos grupos sociais religiosos de modo particular. Nesse sentido, pode-se dizer que a religião, novamente em analogia ao gradiente, é bipolar, fixa num ponto os elementos de inclusão e exclusão e no outro, os elementos de associação e oposição; entre esses dois pontos, um conjunto de polaridades permitirá a organização da realidade subjetiva e da experiência de uma realidade objetiva da coletividade; isto é, a religião, como sistema de mutação do social objetivo (vivido) em social subjetivo (pensado), determinará para cada sistema social a série de polaridades, relativas à visão de mundo, a usos e costumes entre outras (Eliade: 1956).

Ao realizar essa organização da experiência coletiva, a religião permite a ação social do ator ou agente religioso (adepto) sobre seu espaço físico e sobre seu espaço social (dado que lhe oferece uma representação compreensível e comunicável do espaço físico-social, condição *sine qua non* da força de ação social coletiva). Viabilizando essa força, a religião, ou a ideologia religiosa, a visão de mundo religiosa, delimita e administra “o novo” na prática religiosa do sistema social.

Se a religião pode agir no incremento da sociedade e exercer funções sociais, isto se justifica exatamente porque ela delimita e administra o comportamento social dos grupos religiosos (adeptos) que a constituem, propondo-lhes uma “representação compreensível, comunicável e satisfatória do mundo” que, além de organizar a experiência na realidade social objetiva (social vivido) desse grupo religioso, o posiciona e orienta no espaço físico-social. A religião, ao dar significado à experiência coletiva de um grupo social, constitui-se no elemento básico e até no elemento principal da realidade subjetiva, da consciência e da caracterização (identidade) do grupo religioso: o ator, o agente ou o grupo religioso, desenvolve comportamento social diante dos espaços físico e social, tanto o cognoscível deste conjunto de espaços, como o perceptível, e o pensam mediante sua visão de mundo religiosa; por isso mesmo, agem

sobre este conjunto de espaços, sobre este mundo, do qual participam; agem, portanto, em conjunto, norteados, por esse ato de percepção de si mesmos, que sua religião lhes permite, delimita e administra. Pode ser possível, então, à religião, induzir o incremento social; pode então, exercer funções sociais (Maduro, 1983: 155).

No sistema social global com produção religiosa qualificada, o campo religioso como campo social é responsável pela reconstrução da experiência coletiva daqueles que conduzem a necessidade religiosa de maneira satisfatória, compreensível e comunicável do espaço físico-social.

A partir desta exposição, pode-se pensar no campo religioso como campo de forças de ação da sociedade sobre si mesma. A condição para que o sistema social possa produzir, reproduzir e transformar suas relações sociais, isto é, para que seja possível à sociedade agir sobre si mesma, é que as pessoas, unidades ou grupos sociais tenham percepção do espaço físico-social de modo “compreensível e comunicável”. Para a viabilidade destas ações, portanto, é condição primeira, a existência de uma representação compreensível e comunicável da experiência coletiva, numa visão de mundo coletiva, que possibilite a seus componentes posicionar-se, administrar-se e agir sobre seu espaço físico-social. Então, se o campo religioso é no sistema social global com produção religiosa qualificada, o campo social responsável pela construção de visão de mundo como a exposta, será composto de forças segundo o conceito de religião. Assim, o campo religioso pode ser mediador da força de ação da sociedade sobre si mesma: viabilizar a mutação da experiência da realidade social objetiva (social vivido), da coletividade em realidade social subjetiva (social pensável) para permitir a continuidade dessa mesma experiência (Berger e Luckmann: 1978).

2. RELIGIÃO E FUNÇÕES SOCIAIS

Se a produção religiosa se baseia no resultado da força de ação da sociedade sobre si mesma, igualmente as religiões podem exercer força de ação sobre a “produção, reprodução e transformação das relações sociais”. Significa, pois, que a religião pode exercer funções sociais.

A maior parte das análises das funções sociais da religião foi realizada sob a influência do pensamento funcionalista; embora alguns autores importantes dessa linha tenham sido de certo modo considerados neste trabalho, não significa que pretendemos uma análise funcionalista (Merton: 1970), (Parsons: 1964). Para a escola funcionalista, a religião desempenha para o mesmo tempo e espaço, as mesmas funções sociais. Nesta perspectiva é como se a religião realizasse um processo controlado, reproduzindo as mesmas funções sociais, um processo social no qual nada se modifica, graças às funções sociais variáveis que, em conjunto com as demais, concorrem para administrar um sistema de equilíbrio estável na dinâmica interna do sistema social global.

Para esta escola, a religião, independente do tempo e do espaço, deve promover a continuidade de suas diversas funções sociais em qualquer tempo e em qualquer sistema social. Para a teoria funcionalista, o fenômeno por excelência é o da manutenção de um equilíbrio estável, na dinâmica interna do sistema social; a religião promove a continuidade funcional, então, deve ser funcional e ser função de equilíbrio estável. Não é este o lugar de fazer a análise crítica da escola funcionalista, mas convém destacar, por exemplo, que, para essa teoria, a tensão social é uma realidade social caracterizada por ser quase transacional, transitória, de pouca importância e até imprevista. Nesta teoria a não manutenção pela religião do equilíbrio estável do sistema social é vista como disfunção, e assim também é vista a tensão social; tal disfunção, segundo a teoria funcionalista, configura uma situação de patologia social¹¹.

Torna-se importante, por isso, mostrar a linha divisória entre a posição funcionalista e aquela que adotamos. A religião vista como um conjunto de funções sociais idênticas a si mesmas em qualquer sistema social, e executando continuamente as mesmas funções em qualquer sistema social, nos distancia dessa perspectiva. Em termos de sistema social global, por exemplo, no

¹¹ De acordo com (Merton: 1970), a teoria marxiana clássica se identifica com a teoria funcionalista ao conceituar a religião como organização social propensa a executar constantemente a mesma função estabilizadora do sistema social global e, extraordinariamente, poderá exercer função desestabilizadora, ou como aqui foi preferido empregar o termo "função libertadora".

Brasil, como em qualquer outro sistema social, essa posição conceitual parece muito difícil ou quase impossível de ser assumida. Partimos da hipótese de que a realidade social é dialética, comportando ainda a realidade subjetiva e a realidade objetiva; as funções sociais da religião podem se modificar em função do tempo e do espaço social, do próprio quadro histórico, do sistema de desigualdade e de dominação, e do posicionamento de cada sistema social, no sistema social global, e de cada sistema religioso particular. Assim sendo, para definir as funções sociais de uma dada religião, numa dada situação social na realidade objetiva, é condição *sine qua non*, considerar a metodologia científica para pesquisar, empiricamente, as funções sociais no conjunto dos fenômenos sociais e sócio-religiosos pertinentes. Desta forma, estamos considerando que qualquer análise das funções sociais da religião, somente pode ser feita após a consideração do conjunto de fatos sociais cujas correlações devem ser analisadas; isto é, somente procede entender as funções sociais do sistema religioso, num determinado sistema social, no espaço e no tempo, e tal saber somente é possível com uma "teoria", o método dialético e, com uma "prática", a metodologia científica (pesquisa empírica).

As religiões, portanto, numa situação social definida, podem exercer funções sociais diversas: o modo como regular e incutir a produção, reprodução e/ou mutação social e incremento das relações sociais, são variáveis. No Brasil, essas funções sociais variáveis podem ser amplamente mostradas no sistema social global. As funções sociais que a Igreja exerce no Brasil podem ser variadas e sensíveis em relação às funções sociais que a Igreja exerce no mesmo espaço de tempo em outro país da América Latina; as funções que a Igreja exerce atualmente no Brasil podem divergir e até mesmo se opor às funções sociais que essa mesma Igreja exerceu aqui antes do Concílio Vaticano II, por exemplo; as funções sociais da Igreja atualmente no Brasil, podem ser diversas e sensíveis frente às funções sociais, exercidas pela igreja pentecostal ou neopentecostal e assemelhadas; mais ainda, as funções sociais da Igreja, atualmente, marcadas pela "opção pelos pobres", a serviço do pólo dominado no Brasil, mediada pela ala progressista da Igreja, pela Teologia da Libertação, podem ser sensíveis frente àquelas que essa mesma Igreja desempenha a serviço do capitalismo, a serviço do pólo dominante, ou quando mediada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), por exemplo. Esses

posicionamentos religiosos e as funções sociais da Igreja no Brasil variam quase ao infinito, tendo em vista a grandeza da organização religiosa da Igreja, a sua situação social no tempo e no espaço, a grandeza territorial do próprio país; tudo leva a concluir que analisar as funções sociais da Igreja no Brasil é empresa relativamente complexa.

Então, as funções sociais desempenhadas pela Igreja numa situação social definida como é o caso do Brasil são funções sociais variáveis e podem variar até mesmo na mesma Igreja, para a mesma religião, com funções sociais tensivas internamente à mesma religião. Alguns autores (Maduro, 1983:158-9) (Houtart, 1992: 98) afirmam que as funções sociais da religião podem até não ser somente função da realidade subjetiva (consciência e intenções) dos atores ou agentes religiosos envolvidos; então, no nosso entender, com o que já foi dito antes: a religião é tanto realidade objetiva quanto realidade subjetiva. Se a função social não é função só da realidade subjetiva, o par objetivo/subjetivo é dialeticamente indissociável, isto é, a análise da religião remete igualmente para o outro pólo de possibilidade: para a realidade objetiva do campo religioso e da sua dinâmica interna. As funções sociais da religião num campo religioso, com situação social definida no tempo e no espaço, podem ser funções sociais variáveis, variando como dissemos antes, segundo a História e o sistema de desigualdade e de dominação, no sistema social considerado. Pode haver alteração num certo intervalo de tempo e de espaço, pode haver alteração de período para período, de um espaço social para outro, de um sistema social para outro, de religião para religião. Na Igreja, há - sem dúvida - variação das funções sociais entre as diversas categorias de clérigos. Assim, no sistema social global, com os pólos dominante e dominado, onde impera a produção religiosa qualificada, o mesmo sistema religioso pode cumprir funções sociais variadas: funções sociais de complementação de outras funções e até funções sociais tensivas na correlação entre os pólos dominantes e dominado e, em correlação a qualquer um dos pólos do sistema social global. Melhor dizendo, a análise dialética permite perceber que, vista de determinado ângulo, a Igreja pode preencher os requisitos da análise funcionalista. A perspectiva na qual nos colocamos, contudo, qualifica, relativiza e dimensiona no contexto mais global as funções de equi-

líbrio e reprodução, mostrando-as como apenas uma das possibilidades de uma realidade complexa, em transformação constante e, sobretudo, em permanente tensão.

O índice relativo do valor das funções, o índice relativo da indução, o índice relativo dos regulamentos executados pela religião sobre a sociedade, são relativos e variáveis. Qualquer discurso religioso da Igreja pode apresentar resultados os mais variados possíveis, em função da situação e em função do emissor e do receptor e suas correlações, podendo levar a sociedade a concordar com a ordem social estabelecida ou dela discordar totalmente; pode-se supor ainda que o mesmo discurso não apresente resultado ideológico algum, embora, na melhor das hipóteses, a mídia possa veicular o assunto, principalmente em razão do monopólio parcial do exercício religioso pela Igreja, no Brasil.

Os mesmos discursos religiosos da Igreja podem, pois, apresentar de forma geral, resultados tensivos, variados: pode ser força de ação social numa direção, como pode apresentar força de reação social, dependendo do caso. O índice relativo de variação será função das mutações sociais e históricas, mutações no sistema de desigualdade e de dominação, mutações no sistema social global, no tempo e no espaço; dependerá da situação social: isto é, da mutação da sociedade e da mutação do campo religioso. Os índices relativos de indução para a mesma religião podem, portanto, ser índices variáveis em função do tempo e do espaço, do espaço de tempo e espaço social, da situação social e do sistema social em que tal religião exerce sua indução (Weber: 1967), (Blasi, 1978: 263-86). A religião tem, contudo, força de ação social que determina o movimento de totalização da experiência pessoal e coletiva; é importante observar o poder da religião como força de ação social capaz de determinar o movimento de organização da experiência pessoal e/ou coletiva, tanto dos sistemas sociais como do sistema social global.

Desta forma, a sociologia da religião, como a entendemos, deve analisar as funções sociais do campo religioso em correlação com as tensões sociais. Esta é parte da realidade objetiva a ser considerada: o campo religioso como campo social mediador das tensões sociais. Como comenta Max Weber, as tensões existentes entre a religião e o mundo (Weber, 1979: 375-408). Nesta exposição da nossa terceira hipótese parcial, privilegamos exatamente essa

análise do campo religioso como campo social, no qual um dos pólos impede as tensões sociais e o outro pólo as facilita; o pólo dominante age no sentido de conseguir e afirmar sua hegemonia; o pólo dominado, em correlação com o primeiro, é gerador de tensões sociais no sentido de conseguir e afirmar sua própria autonomia. Desta perspectiva, a reconstrução teórica do campo religioso como campo social apresenta duas faces: A face da ação social no sentido de impedir a autonomia do pólo dominado a serviço da hegemonia do pólo dominante, e a face da ação no sentido de impedir a hegemonia do pólo dominante a serviço do pólo dominado.

3. RELIGIÃO E HEGEMONIA

Submetida a uma análise crítica, a correlação entre hegemonia e religião mostra que a estratégia hegemônica do pólo dominante delimita e administra a força de ação religiosa exercida na dinâmica interna do sistema social global a partir do pólo dominante. É possível, então, supor que a religião pode exercer força de ação sobre a sociedade e facilitar o estabelecimento da hegemonia do pólo dominante, tornando também possível apontar o modo como a estratégia hegemônica do pólo dominante delimita e administra tal força de ação.

Pode-se dizer, então, que há esforço por polarizar o máximo poder consensual possível para a forma (organização) e conteúdo (organizável) da sociedade, defendida pelo pólo dominante, para manter e afirmar a situação social no pólo dominante. Conseqüentemente, a estratégia do pólo dominante busca a melhor correlação entre quantidade e qualidade na forma (organização) e conteúdo (organizável), no crescimento dessa mesma sociedade na qual domina e exerce força de ação. Manter e afirmar sua situação social no pólo dominante, porém, requer tensão social entre as pessoas, unidades ou grupos sociais, e os movimentos sociais que em termos reais ou potenciais são comprometedores desta sua situação social.

A força de ação potencializada do pólo dominante deverá aplicar-se sobre o campo religioso do sistema respectivo, em especial se esse campo religioso exercer influência (força de indução) de intensidade relativamente

grande, não somente sobre as pessoas mas sobre as unidades ou grupos sociais do pólo dominante. A realidade objetiva desta força de ação do pólo dominante sobre a produção religiosa é também uma realidade dialética. De um lado, esta força visa obter do campo religioso a produção religiosa que a possa legitimar, isto é, mostrar suas buscas, como buscas religiosas referentes às necessidades religiosas. Por outro lado, a realidade objetiva do mesmo sistema busca a deslegitimação da produção religiosa, do pólo dominado, mostrando-a como buscas não religiosas. O pólo dominante buscará, então, impedir no campo religioso uma produção religiosa que possa viabilizar a tensão social do pólo dominado.

A força de ação do pólo dominante pode ser vista como realidade objetiva, mas trata-se igualmente de realidade subjetiva; a conquista do campo religioso, a legitimação do pólo dominante e a deslegitimação das tensões sociais contra ele se efetuam tanto na realidade objetiva quanto na realidade subjetiva do sistema social global.

Nas estratégias de auto-reprodução ampliada (Maduro, 1983: 162)¹² do pólo dominante, encontramos estratégias econômico-financeiras (o sistema busca, por exemplo, relações econômico-financeiras com categorias do alto clero, numa dupla dialética: entre o alto clero e o mercado econômico-financeiro e entre o alto clero e o pólo dominante, à medida que pode produzir negociações ou envolver obrigações documentadas ou não). Encontramos, também, estratégias sociais de parentesco (Bourdieu, 1972: 1105-27) (o sistema pode buscar relações de parentesco com categorias do alto clero, numa dupla dialética: no nível da realidade objetiva e no nível da realidade subjetiva, que pode produzir situações de trocas de obrigações entre as partes). Estratégias jurídico-políticas capazes de produzir dispositivos do direito que viabilizem o incremento das forças religiosas que facilitam a determinação da sua própria estratégia

¹² As estratégias de auto-reprodução ampliada do pólo dominante será considerada como a correlação entre dominação e poder, isto é, a propensão do pólo dominante em conservar-se como é, pólo dominante e, ao mesmo tempo, a ampliar suas forças de ação, de indução e domínio, cujas forças desta ampliação respectivamente correspondem ao poder, influência e dominação.

hegemônica (produzindo correlação com as categorias do clero, cuja realidade objetiva se aproxima da sua própria realidade objetiva, criando obstáculos ao desenvolvimento e ao "pluralismo"¹³. Assim, podem ser analisadas as concordatas, os direitos de conferir benefícios da organização religiosa e as correlações entre Estado e Igreja, como operações comerciais formais e informais, nas quais o pólo dominante admite vantagens jurídicas à religião em troca de possíveis expedientes jurídicos que possam obstaculizar as ações religiosas e anti-hegemônicas. São estratégias educativo-culturais (Bourdieu e Passeron: 1970) que buscam produzir organizações culturais e educacionais que permitam propagar os seus programas em correlação com suas necessidades, buscando mostrar ao clero aquelas organizações e engajá-lo na sua administração com o objetivo de adequá-lo ao corpo de idéias do pólo dominante e empregá-lo em correlação com aquele mesmo corpo de idéias (estratégias repressivas, como, por exemplo, a obrigatoriedade de que as pessoas se tornem ou se apresentem como membros de uma religião voltada para a manutenção de uma ordem social determinada, ou sugerindo penalidades para as ações religiosas em desacordo com a ordem social estabelecida), (Maduro, 1983: 163).

Na medida em que essas "estratégias de auto-reprodução ampliada" do pólo dominante alcançarem, num determinado sistema social, no tempo e no espaço, situação de mostrar que o pólo dominante se consolidou sem maiores acidentes de percursos, torna-se ele então, importante para o clero, levando-o à convicção, identificando-se a ele, e a ele devendo obrigação e consideração; a produção religiosa torna-se, então, delimitada e administrada de acordo com as estratégias do pólo dominante, organizando-se em consonância com a

¹³ Os termos "pluralismo" e "pluralista" são tirados de Peter Ludwig Berger, que para nós estão significando diferentes sistemas religiosos presentes no campo religioso e que mantêm competição uns com os outros, organizados tensivamente e segundo um sistema de desigualdade e de dominação. Ainda que as forças sociais sejam subjacentes à produção do pluralismo, a ligação profunda entre secularização e pluralismo torna-se patente, uma vez que a secularização causa o fim dos monopólios das tradições religiosas e, assim, *ipso facto*, conduz o campo religioso a uma situação de pluralismo que podemos denominar de *Campo Religioso Pluralista* (1985: 146).

sua hegemonia e em discordância com as tensões sociais que a ele se opõem; e mais ainda, de acordo com a realidade subjetiva (sem a consciência) para a minoria do clero e, para a maioria do clero, de acordo com a realidade objetiva.

A questão que deve ser colocada agora é: considerando o clero definido como corporação de servidores religiosos especialmente qualificados, com relativa estabilidade e responsável pela produção religiosa no sistema social global, pode ele colaborar com autonomia de sua realidade subjetiva (de sua consciência e intenções), para afirmar o pólo dominante?

As necessidades religiosas do sistema social, a capacidade de conhecimento do espaço social, do espaço físico e do espaço cultural, portanto, seu comportamento em sociedade (individual e coletivo), encontram-se delimitadas e administradas por sua visão de mundo religiosa, organizada pelo seu sistema religioso, por sua religião. Então, se a produção religiosa desse sistema religioso se acha parcialmente monopolizada pelo clero, e se esse clero está ligado à estratégia hegemônica do pólo dominante, é lícito supor que tal produção religiosa mostrará propensão de se realizar de maneira a que o adepto reconstrua sua experiência e (re) conheça seu espaço físico-social-cultural conforme a realidade objetiva do pólo dominante; seu desempenho, em consequência, facilita a estratégia hegemônica do pólo dominante (Maduro, 1983: 164).

O clero, em função da "estratégia de auto-reprodução ampliada" do pólo dominante, estará então propenso a colocar no mercado uma produção religiosa já existente ou nova, como também fazer o marketing religioso, induzindo o conteúdo do sistema religioso compatível com as necessidades religiosas desse mesmo pólo dominante; um clero convicto, identificado e, devendo obrigações ao pólo dominante, estará propenso do mesmo modo a descontinuar qualquer conteúdo de sistema religioso ou não que se coloque como incompatível com as necessidades religiosas do pólo dominante; tal fato ocorre até certo ponto no interior da realidade subjetiva (inconsciente) para uma parcela do clero e da realidade objetiva para outra.

Nesta situação social, a primeira parcela do clero acima mencionada pode reorganizar o sistema religioso; é o seu conteúdo (reorganizável) que vai também precisar do outro pólo, a forma. O conteúdo (reorganizável) com-

preendido dialeticamente como consenso e negativa pode aparecer como força de ação que poderá originar certo consenso social no pólo dominante instituído e concomitantemente pode ser força de reação que poderá originar a negativa da tensão relativa ao pólo dominante. Este par *consenso e negativa*, que por estar correlacionado às Forças definidas pela religião e incorporado no público leigo que vive intensa necessidade religiosa, estará propenso a se organizar também de modo fortemente polarizado; consenso e negativa, são dois elementos polares indissociáveis, mas a sua organização se fará dentro da realidade subjetiva (inconsciente) e dentro da realidade objetiva no sistema de hierarquia do clero.

A forma e conteúdo (reorganizável) também estão em relação polarizada. Qual seria, então, essa "forma"? É possível desdobrá-lo quase ao infinito. A "forma" utilizada por uma parcela do clero para essa reorganização religiosa pode ser compatível com o pólo dominante, ou compatível com o pólo dominado, mas de certa maneira dentro da realidade subjetiva (inconsciente) e da realidade objetiva para cada categoria hierárquica do clero. O jogo entre as dimensões subjetiva e objetiva garante a eficácia do processo.

A forma e conteúdo, então, serão matizados em função da situação social. É possível apontar algumas linhas de atuação, a partir de Otto Maduro (1983: 165-7), que poderão ser usadas na correlação entre teoria e prática, entre realidade objetiva e realidade subjetiva. É possível, pois, apontar o "conteúdo" de certos programas de produção religiosa da Igreja, que podem se constituir em ferramentas úteis no desenvolvimento da estratégia hegemônica do pólo dominante no Brasil¹⁴. A produção religiosa privilegia programas cujo

¹⁴ As produções religiosas declinadas, podem ser úteis à teoria e à pesquisa sociológica da função conservadora que uma religião pode representar no sistema social global. É preciso verificar a realidade objetiva dessas produções religiosas, seria o caso de questionar se as produções religiosas assemelhadas às declinadas exercem a referida função conservadora. Mais ainda, tais produções podem ser produções religiosas não propriamente conservadoras, contudo, podem sê-lo, isto é, podem sob condição funcionar como função conservadora, se e somente se: aptas para agir sobre as organizações e transformá-las, tiver característica oficial de sistema renovado e programa publicitário agressivamente veiculado; não existir na dinâmica interna do

"conteúdo" nada tem a ver com tensões sociais entre os pólos dominante e dominado; determina as tensões sociais principais em desacordo com as outras tensões sociais básicas dos pólos dominante e dominado; leva a negar expressamente a realidade objetiva da correlação entre os pólos dominante e dominado, bem como a negar o significado da correlação entre ambos. Isto é, apesar de poder atestar a realidade objetiva da correlação entre os pólos e a sua importância, não aceita expressamente como legítima a tensão social entre eles; autentica a legalidade da tensão social entre os pólos, em especial certas características dessa tensão social que mais dizem respeito ao pólo dominado, mas não legitima a tensão social em sentido contrário, isto é, a realidade objetiva do pólo dominante; imputa ao pólo dominante iniciativas não recomendadas ou negativas, mas ao mesmo tempo, só a ele reconhece a competência e o poder para efetuar as emendas necessárias relativas ao pólo dominado; vê a ordem social como realidade objetiva fechada a qualquer discussão, isto é, não admite discutir, como realidade objetiva, o sistema de desigualdade e de dominação no Brasil; admite expressamente proteger a ordem social, o sistema de desigualdade e de dominação predominante no Brasil; aponta a ordem social estabelecida como resultado da providência divina ou eventualmente manifestação da ira divina (Frangiotti, 1986: 77-181); aponta aqueles que exercem cargos, a elite política do poder, como eleitos pela providência divina e revestidos de superioridade advinda de investidura divina, até o final de seus mandatos; aponta o pólo dominado como constituído de pessoas, unidades ou grupos sociais, que devem admitir passivamente sua situação social de pólo dominado, como parte do plano divino ou predestinação; condena expressamente o pólo dominado em tensão com o pólo dominante, não o fazendo em relação ao pólo dominante pelos resultados tensivos do processo social; não convoca expressamente a aplicar força de ação social em sentido contrário da ordem social instituída; expressa, na polaridade religião e política, reprovação pela assistência extra-oficial do clero nos eventos determinados a desenvolver

mesmo sistema religioso produção religiosa oficial sincronicamente contrária com a mesma característica de sistema e veiculado na totalidade; e se achem realidade objetiva e em correlação à estratégia hegemônica do pólo dominante na própria situação social de sua divulgação oficial conforme sistema e veiculação agressiva.

ou destacar a força social de ação em sentido contrário à ordem social instituída; demonstra entre outras situações, na polaridade religião e política, a assistência oficial do clero aos eventos voltados a desenvolver ou destacar a ordem social instituída.

Esse conteúdo de produção religiosa, apresentado e concretamente evidenciado em diferentes momentos da História brasileira, ensaia mostrar pela possibilidade de simbolizar e ratificar a estratégia hegemônica intrínseca ao pólo dominante no sistema social global. Pode-se perceber que produções religiosas como as apontadas facilitam a re-construção do mundo e/ou manutenção do mundo (Berger, 1985: 15-64) e/ou "manutenção do universo" (Berger e Luckmann, 1978: 142-57), de modo coordenado com as Forças definidas de acordo com o conceito de religião existente. Claro está que isto pode se manifestar (como apontado acima) no sentido da defesa do pólo dominante, mas homólogo de gerar tensão contra o pólo dominado. E se um tal quadro simbólico religioso do mundo conseguir ser induzido no público leigo do sistema religioso considerado, ele emprestará substancial justificativa ao consenso requerido pelo pólo dominante para se afirmar, (re) afirmando, a dominação através de sua específica "forma" de organizar e administrar o seu poder.

Tudo indica que a função conservadora, exercida por um sistema religioso no sistema social global, é desempenhada senão especialmente, ao menos basicamente através da propagação e indução de produção religiosa que satisfaça as necessidades do pólo dominante.

Considerar esta polaridade do conteúdo da produção religiosa é, sem dúvida, importante para a análise sociológica de uma perspectiva dialética, mas não é suficiente. Faz-se de fato necessário considerar também o outro elemento polar: a forma, que representa aqui a organização, o "método" de aplicação desse conteúdo (organizável) de produção religiosa. Forma e conteúdo, portanto, são um par indissociável da produção religiosa. O elemento forma organizável, desse modo de produção religiosa, pode, em dadas situações sociais (em correlação com o elemento dessa mesma produção), exercer função conservadora no sistema social global.

Num sistema social global com uma produção religiosa qualificada e um campo religioso "pluralista"¹⁵, os resultados ocorrem de maneira diversa e parcial. Em situações como essa, a estratégia hegemônica do pólo dominante, deve ensaiar transformar ou anular, descontinuar ou substituir os servidores religiosos daquela religião que possuir o maior número de membros pertencendo ao pólo dominado, potencialmente imbuídos da idéia-ação de renovação política daquele mesmo sistema social normalmente responsável pela geração do sistema religioso dominante. No sistema social global, com campo religioso pluralista, há interação dialética entre os pólos dominante e sistema religioso dominante; esta é uma correlação indissociável e fortemente polarizada, caracterizando a religião dominante como religião do pólo dominante, seja porque é a religião onde a maioria dos adeptos pertence ao pólo dominante, seja porque propaga no pólo dominado uma visão de mundo capaz de promover o consenso frente ao processo social de dominação, cooptando parte dos membros do pólo dominado. É bem verdade que se essa correlação entre pólo dominante e sistema religioso dominante se apresentar demasiadamente tensiva, pode inviabilizar a estratégia do pólo dominante, tornando-o propenso a aplicar força de ação e determinar assim o desenvolvimento de sistemas religiosos dominados, mais capazes de diminuir essa força de ação e de recuperar a maioria pertencente ao pólo dominado, antes membros do sistema religioso dominante (Portelli, 1984: 71-91). Por outras palavras, a tensão gerada por esta superposição entre pólo dominante e sistema religioso hegemônico pode ser determinante para o surgimento de seitas religiosas e igrejas (como por exemplo, os movimentos pentecostais ou neopentecostais e certas igrejas protestantes) surgidas no ou identificadas no pólo dominado; que se mostrem mais aptas a mobilizar o pólo dominado contra o pólo dominante. Este movimento dialético pode ocorrer em qualquer sistema social global que apresente um campo religioso pluralista e uma situação de cruzamento entre as linhas do pólo dominante e sistema religioso dominante.

¹⁵ Sobre o campo religioso pluralista reportar-se à nota treze.

Para atualizar ou efetuar a mudança ou até a mutação social no modelo de organização social existente, seria necessário ao sistema religioso dominante, além de produzir o "conteúdo" religioso (Berger, 1985: 166), admitir e fundamentar o "novo" na organização social, e também permitir que a "forma" de produção religiosa (ou processo social de produção religiosa) se correlacione com a alteração, atualização, mudança ou mutação social desejada, a fim de que sua organização viabilize o consenso religioso de aprovação do "novo" no modelo de organização social e, ao mesmo tempo, inviabilize a autonomia religiosa do pólo dominado (Maduro, 1983: 171).

4. RELIGIÃO E FUNÇÃO CONSERVADORA

O conceito sociológico de "igreja", por oposição tanto ao de seita (Troeltsch: 1960) (Wilson: 1970) e como ao de "movimento religioso" (Lanternari: 1965), se aplica a um sistema religioso com público leigo relativamente estável e composto tanto através do pólo dominante como através do pólo dominado, mobilidade social, sobretudo geracional na dinâmica interna desse mesmo sistema social, corpo de crenças (monoteístas) e de normas morais codificadas numa doutrina de longa tradição, corpo hierarquizado centralizado e estável de servidores religiosos numa organização duradoura além de uma posição predominante (única ou compartilhada com outras "igrejas"), no campo religioso do respectivo sistema social.

A partir do conceito apresentado de poder religioso¹⁶, a Igreja também pode ser definida como: "... aquele conjunto estruturado de atores e instituições religiosas que, em um momento dado e no campo religioso de uma sociedade particular, alcançou o monopólio do exercício legítimo do poder religioso (1983: 139)".

A Igreja é o sistema religioso que tem a capacidade de aprovar e legitimar o agente religioso/ator religioso ou a prática religiosa e também a capacidade de reprovar e deslegitimar. A Igreja, na realidade objetiva, apre-

senta correlação dialética entre capacidade relativa e capacidade absoluta, no tempo e no espaço, isto é, a Igreja é o sistema religioso que tem a capacitância do poder religioso, podendo assim, nomeá-lo, transmiti-lo por delegação a legitimá-lo ou não, no que se refere a atores ou agentes religiosos, discursos, práticas ou organizações religiosas.

O sistema religioso, organizado como igreja, pode exercer funções conservadoras com referência à organização social na dinâmica interna do sistema social global no qual funciona. Esta não é, entretanto, a única função que pode desempenhar. Além da função conservadora, a Igreja pode exercer funções de renovação política ou funções sociais a partir de Teologia Política¹⁷. Entretanto como a Igreja, pela própria definição, conta com uma clientela representante dos dois pólos do sistema, a Igreja acolhe e reproduz as tensões sociais na sua própria dinâmica interna, ainda que em estado latente. A realidade objetiva da organização religiosa e a necessidade de manter esse público leigo diferenciado induzem a uma produção religiosa caracterizada por ambigüidade, dado que deve satisfazer as necessidades religiosas tanto do pólo dominante como do pólo dominado, e evitar a deserção em massa de adeptos pertencentes a um ou a outro.

Em função dessas situações sociais, a produção religiosa da Igreja pode apresentar produtos ou bens religiosos de referência unilateral, endereçados ao pólo dominante ou ao pólo dominado, mas, pode também, apresentar tais produtos ou bens religiosos com uma referência bilateral, isto é, dirigidos a ambos. Neste último caso, as principais funções conservadoras são de encobrir, realizando deslocamento (mecanismo mental, inconsciente, no qual a emoção é transferida ou "deslocada" do seu objetivo original para o substituto aceitável) simbólico, ou, no nível metafísico, a superação simbólica das tensões sociais intrínsecas ao sistema social global (Maduro, 1983: 172).

¹⁷ Não nos falta títulos a respeito de renovação política a partir da Teologia da Libertação. Entre eles citamos: (Gutierrez Merino: 1986), (Azevedo Alves: 1987), (Boff: 1987), (Boff: 1982), (Assmann: 1973), (Boff, Clodovis: 1978).

¹⁶ Conforme o conceito de poder religioso na nota cinco.

Do ponto de vista sociológico, a Igreja em função de certas situações sociais estáveis, de reafirmação do sistema de desigualdade e dominação, não poderia apresentar produção religiosa sistemática e exclusiva, correlacionada ao processo sócio-político de discurso religioso parcial e suscetível de única forma interpretativa. Isto porque, um ou outro dos pólos do sistema contrariado poderia incitar tensão de ruptura religiosa diminuindo a força de ação, do poder coercitivo material (econômico, político, militar etc.) e simbólico (moral, educacional, literário, artístico, religioso etc.), da Igreja. O resultado disto é que a Igreja, na sua produção religiosa de bens religiosos, forçosamente de conteúdo sócio-político unilateral ou bilateral, apóia a reprodução do sistema de desigualdade e de dominação e, conseqüentemente, apóia o processo sócio-político do pólo dominante (Maduro, 1983: 172-3).

Por outras palavras, da perspectiva em que nos colocamos, esta correlação entre realidade objetiva da organização religiosa de manutenção de seu público leigo e a realidade objetiva do pólo dominante de manutenção da ordem social estabelecida é indissociável. Essa correlação, essa função conservadora da Igreja, pode se manter oculta, em intervalos de espaços e de tempos, de reafirmação da hegemonia do pólo dominante. Quando, entretanto, o pólo dominante deixa de ser consensual e se ampliam os movimentos sociais autônomos, com forças de ação social em sentido contrário, a função conservadora oculta da Igreja pode-se transformar em função conservadora manifesta, mostrando-se como produção religiosa de discurso parcial, suscetível de uma única forma de interpretação, contrariando os movimentos divergentes do pólo dominante. Isso é tanto mais viável quanto mais prolongada tem sido a correlação entre a hierarquia da organização religiosa e o pólo dominante (Houtart e Rousseau, 1972: 14)¹⁸.

¹⁸ O imobiliário da Igreja do ponto de vista quantitativo e qualitativo pode ser um dos aspectos de sua busca pela hegemonia, pelo poder coercitivo material. Fica difícil para a Igreja, com seus imóveis em grande quantidade e qualidade, imensas áreas de terras no Brasil, casas, prédios e outras grandes edificações, se defrontar com certos movimentos sobre a reforma agrária e tantos outros pelo pólo dominado, e que muitos de seus servidores pertencem ao pólo dominante e também são proprietários. Contudo, fica também registrado que a Igreja sempre está justificando essas propriedades, e que na sua maioria se prestam à sua própria manutenção e reprodução religiosa, e que ao mesmo tempo a Igreja está colocando algumas áreas em disponibilidade para a solução senão de todos os problemas, ao menos em parte.

Essa função conservadora planejadamente aumentada pela estratégia auto-reprodutiva da Igreja pode se realizar ao menos de dois modos: o da manutenção da ordem simbólica e o do reforço da hierarquia. Na situação social de manter a ordem simbólica (Bourdieu, 1971: 328), quando a realidade objetiva da Igreja é de manutenção da sua situação social no pólo dominante na dinâmica interna do campo religioso, dois movimentos são possíveis: aceitar os demais sistemas religiosos participantes do campo, ou inversamente não admiti-los em função da realidade objetiva e da sua própria visão de mundo. Neste último caso, colabora então, para a realidade objetiva sócio-político do pólo dominante, criando obstáculos para a organização e desenvolvimento de algumas seitas, igrejas ou outros movimentos religiosos, de relativa autonomia, e força de ação contrária à ordem social firmada. Por outro lado, o reforço do princípio de hierarquia (Bourdieu, 1971: 329), e da organização centralizadora que lhe é específica, pode servir de prática capaz de levar os adeptos a interiorizar, a admitir na sua realidade subjetiva (inconsciente), a plena aceitação sacralizada da mesma hierarquia e do poder papal, induzindo-os indiretamente à aceitação do próprio sistema de desigualdade e de dominação.

Nesta análise, sem dúvida nenhuma severa, é importante observar que a Igreja não é o único sistema religioso que pode exercer função conservadora no sistema social global. É inegável, entretanto, que dada a sua situação histórica no sistema social brasileiro, essa característica da Igreja é exemplar, seja pelo fato de contar com um público leigo de massa, pertencente tanto ao pólo dominante quanto ao pólo dominado, seja por ser ela mesma um sistema religioso dominante, possuindo entre os outros sistemas religiosos, um maior e por mais tempo poder de indução de uma visão de mundo e de comportamento social. Não obstante, é preciso reconhecer que, no Brasil contemporâneo, como tudo indica, as funções conservadoras da religião não são mais exclusividade da Igreja, dado que aqui temos um campo religioso pluralista; assim as funções conservadoras podem ser exercidas por muitos outros sistemas religiosos, como é o caso de igrejas e seitas pentecostais ou neopentecostais, e igrejas protestantes entre outras.

Desta forma, as funções conservadoras podem se exercer através dos mesmos mecanismos já analisados de ocultação de tensões e inversão simbólica, por novas seitas, igrejas ou movimentos religiosos, que na dinâmica inter-

na do pólo dominado, buscam comprometer a viabilidade da Igreja e garantir clientela à custa de deserções dos seus quadros. A realidade universalista da Igreja, precariamente equilibrada nos pólos opostos do sistema social global, abre brechas para a deserção religiosa na dinâmica interna do pólo dominado e para o deslocamento simbólico das tensões sociais (Maduro, 1983: 174).

De fato, no nosso sistema social global com pólo dominante, com mercado industrial competitivo e desenvolvido tecnologicamente, as funções sociais da religião se caracterizam por um maior índice relativo de complexidade, quando comparada com o de outros sistemas sociais que contam com mercado industrial pouco importante. Conseqüentemente, no Brasil, o campo religioso, foi fortalecido em termos de diversidade e tensão, e a Igreja deixou de ser a organização monopolizadora, assumindo no mercado religioso um papel análogo ao de instituições que competem no mercado comercial¹⁹. Embora o campo religioso brasileiro seja um campo social pulverizado por variados sistemas religiosos, e nele a Igreja ainda mantenha monopólio parcial do exercício religioso, é possível afirmar sem necessidade de recorrer a estatísticas ou gráficos, que a religião no Brasil mostra um importante índice relativo de crescimento. Deste modo, é importante destacar que o mercado religioso brasileiro, apesar de ainda ser predominantemente católico, já não justifica considerar o País como católico e até de religião eminentemente cristã; o potencial de mercado religioso no Brasil não foi perdido somente pela Igreja, todas as outras igrejas, seitas ou grupos propriamente cristãos protestantes, pentecostais ou neopentecostais, perderam grande parte do potencial de mercado religioso, seja para os cultos afro-brasileiros, seja para outras formas de manifestação religiosa (orientais, esotéricas etc.). O que queremos destacar afinal é que o nosso campo religioso está intensamente pulverizado, e a agressividade do marketing religioso em muitos casos é a prova desta disputa. Por outras palavras, o campo religioso aparentemente harmônico, com tensões pouco importantes, foi surpreendido pelo incremento relativamente grande de novos sistemas religiosos; foi pulverizado, apresentando agora certa aparência

¹⁹ De acordo com Peter Ludwig Berger, "A Secularização e o Problema da Plausibilidade" (1985: 139-64).

de "caos molecular", de falta de coesão e incremento de tensões sociais. Apesar disso, nesse campo religioso, a Igreja, ainda mantém o poder de produção simbólica, não tendo deixado o espaço totalmente livre para outras organizações religiosas ou seculares, resistindo à divisão do espaço com outras organizações; mesmo não conseguindo evitar a partilha do espaço, a Igreja ainda se caracteriza como organização religiosa e social responsável maior pela função social de reconstrução simbólica do mundo, da experiência coletiva. Senão por outras razões, esta capacidade da Igreja já a indica como um objeto de investigação sócio-antropológica e histórica privilegiado. Apesar do processo de secularização²⁰ desencadeado no Brasil (desde os tempos preparadores da República) e com forte desempenho, o igualmente forte desempenho da religião entre nós permite problematizar o referido processo e também as funções (macro) sociais desempenhadas pela Igreja e pelo campo religioso. Como procuramos destacar, na sua essência a dialética religião e sociedade constitui par indissociável. A propalada noção do fim da religião nas sociedades avançadas tecnologicamente resulta de um reducionismo da função social da religião; o melhor exemplo é a Igreja, mostrando um programa não apenas nacional como visando à globalização, valendo-se para isso de moderna tecnologia de ponta e fortalecendo sua presença no mercado religioso brasileiro.

5. RELIGIÃO E AUTONOMIA DO PÓLO DOMINADO

Gostaríamos agora de destacar uma outra face da mesma medalha: a religião não exerce continuamente as mesmas funções conservadoras e não exerce somente funções conservadoras. A religião não precisa ser impedimento à autonomia do pólo dominado e nem impedir as coligações contrárias ao pólo dominante²¹. A história das religiões judaico-cristãs parece mostrar

²⁰ Conforme Peter Ludwig Berger, "O Processo de Secularização" (1985: 117-38).

²¹ Situação na qual, a superação do paradigma da teoria marxiana se dá na essência: religião não pode obstaculizar a correlação entre os pólos dominante e dominado, assim como não deve obstaculizar a autonomia do pólo dominado.

desde os textos bíblicos e mais recentemente na Teologia da Libertação, que a religião exerce evidente função social nas tensões sociais do pólo dominado (Lanternari: 1965); função social que caberia ser chamada de função libertadora da religião.

Para a discussão deste ponto, propomos uma hipótese teórica inicial, destacando alguns desdobramentos da mesma. Sob situações sociais definidas, e dinâmica igualmente definida dentro do campo religioso, sistemas religiosos e organizações religiosas (com suas produções religiosas) desempenham no sistema social global, função social facilitadora do desenvolvimento autônomo do pólo dominado e de suas coligações contrárias ao pólo dominante. O fato da religião desempenhar essa função libertadora é menos função da realidade subjetiva (consciência e intenções) dos agentes e atores religiosos, do que das situações (micro) sociais e (macro) sociais das realidades objetivas nas quais esses atores se posicionam.

Esta hipótese pode permitir a análise das tensões sociais no sistema social global com visão de mundo religiosa. Isto é, naqueles sistemas sociais onde o modo supremo de posicionar-se, administrar e atuar no espaço social e físico o é em correlação a Forças definidas pela sua religião. Estes sistemas sociais à medida que sofrem as forças de ação do pólo dominante e à medida que se encontram na situação social de pólo dominado, buscam criar uma estratégia de autonomia e de coligações face ao pólo dominante.

A possibilidade de mutação social no pólo dominado, sua capacidade de criar obstáculos à estratégia hegemônica do pólo dominante e revestir-se de força de ação de sentido contrário a este, é função de sua habilidade para criar uma visão de mundo autônoma e diversa da visão de mundo do pólo dominante. Este deslocamento da visão de mundo do pólo dominado é condição *sine qua non* para criar condições de objetiva mutação social e quebrar a situação social de pólo dominado. Para os sistemas sociais no pólo dominado, com visão de mundo religiosa, a capacidade de mutação (social) de sua situação social (de pólo dominado para pólo dominante) é, pois, função de sua habilidade de

construir a visão de mundo religiosa e autônoma, variada e contrária à visão de mundo do pólo dominante, no sistema social global²².

Por outras palavras, à medida que houver num sistema social específico uma produção religiosa para e do pólo dominado, e uma visão de mundo religiosa (comunicável e compartilhada), então, tal produção religiosa poderá exercer função social libertadora.

A autonomia relativa do pólo dominado dependerá de situações ao mesmo tempo variadas e complementares, que podem ser pensadas em escalas dialeticamente complementares: índice relativo de consciência; índice relativo de organização e o índice relativo de mobilização.

A possibilidade de indução positiva da religião na estratégia de autonomia do pólo dominado não pode, entretanto, ser reduzida apenas à visão de mundo. Tal capacidade de induzir à mudança pode ser analisada segundo outras três escalas; a preferência analítica poderá estar numa das escalas, em duas delas ou nas três escalas; as três permitem a análise do índice relativo de autonomia do pólo dominado (Maduro, 1983: 177):

5.1 Índice Relativo de Consciência de Pertença ao Pólo Dominado

Estamos entendendo consciência de pertença ao pólo dominado à percepção do próprio sistema social como distinto do dominante. Essa realidade subjetiva, essa consciência de pertença é, também ela, relativa, dependendo do

²² É uma interação dialética, a capacidade do pólo dominado de mutação de sua visão do mundo. É função da correlação entre realidade objetiva e realidade subjetiva, da capacidade de mutação de seu poder coercitivo material e poder coercitivo simbólico. Entre essas duas polaridades, realidade objetiva e realidade subjetiva e poder coercitivo material e poder coercitivo simbólico se dá a interação dialética. Esta mesma dialética, se identifica com a dialética da teoria e prática, de acordo com (Habermas: 1974) (1987), (Konder: 1992). Assim, também, tudo indica proceder à teoria marxiana, de acordo com (Goldmann: 1970), onde no sistema de desigualdade e de dominação, com os pólos dominante e dominado, este último reúne maior possibilidade da realidade objetiva de inicializar certa função libertadora, em função de seu poder coercitivo material e poder coercitivo simbólico, em cujos pólos situam o pólo dominado totalmente contrário à realidade objetiva do pólo dominante, mas, sincronicamente, buscam a possibilidade da continuidade dessa tensão social, além de impor organização.

desenvolvimento, ou etapa do processo social coletivo. No pólo dominado, o menor índice relativo de consciência de pertença se dá como simples consciência subentendida da diferenciação em correlação ao pólo dominante; não há consciência da situação social contrária, tensiva e nem da utopia²³ da superação dialética da sua realidade objetiva. O maior índice relativo de consciência se dá como consciência expressamente contrária, tensiva, de rejeitar a força de ação do pólo dominante; há neste caso a utopia da superação dialética coletiva da realidade objetiva do pólo dominado. A religião pode operar como árbitro (força de ação) que age no pólo dominado para legitimar a maior consciência, isto é, como forma de aumentar o índice relativo da consciência autônoma de pertença ao pólo dominado. Este mecanismo se realiza à medida que o sistema religioso do pólo dominado torna expressas as correlações com o pólo dominante, deslegitimando-o e evidenciando as tensões sociais (forças tensivas), mostrando tais tensões em sentido contrário aos pólos dominante como fundamentadas pelas forças religiosamente definidas (Prandi: 1977).

5.2 Índice Relativo de Organização de Pertença ao Pólo Dominado

Estamos entendendo por organização de pertença ao pólo dominado a realidade objetiva concreta contínua e o emprego coletivo usual que se repete a intervalos regulares de espaço e de tempo de forma restrita aos que se encontravam na mesma situação social dominada. Esta organização, também pode ser pensada em termos de índice relativo, definido de acordo com a etapa do processo social. No pólo dominado, o menor índice relativo de organização de pertença surge como simples reunião de unidades ou grupos sociais a intervalos regulares de espaço e de tempo diferentes daqueles do pólo dominante; o maior índice relativo de organização se dá como reunião coletiva expressamente gerada pela realidade objetiva da tensão social (força tensiva)

²³ No sentido de "utopia concreta" explicada pelo filósofo neomarxista (1968), (1971), e (Mannheim, 1986: 124-34).

em sentido contrário ao pólo dominante. Também aqui se pode pensar no papel da religião. Isto é, a organização neste último sentido ocorre quando a religião pode operar como forma organizável e autônoma do pólo dominado, principalmente se se tratar de um sistema religioso único do pólo dominado; tal sistema religioso deve variar em sentido contrário aos sistemas religiosos do pólo dominante²⁴.

5.3 Índice Relativo de Mobilização de Pertença ao Pólo Dominado

Entendemos mobilização de pertença ao pólo dominado como as forças de ação coletivas (tensões sociais) desenvolvidas frente ao sistema de poder do pólo dominante por parte do sistema social no pólo dominado. Também neste nível podemos identificar índices relativos de mobilização compatíveis com o processo social. No pólo dominado, o menor índice relativo de mobilização de pertença se expressa nas forças de ação liberais e sistemáticas; isto é, forças mobilizadas em protestos contínuos ou não contra o pólo dominante, e ações políticas que podem ser administradas a serviço do aumento e intensificação da capacidade de mutação social do pólo dominado. A religião pode operar como a forma de mobilização do pólo dominado contra o dominante, principalmente se a realidade objetiva mostrar as tensões sociais entre um único sistema religioso usual do pólo dominado e outro restrito ao pólo dominante (Maduro, 1983: 178-9).

6. RELIGIÃO E AUTONOMIA RELIGIOSA DO PÓLO DOMINADO

No pólo dominado, a autonomia religiosa pode ser compreendida como o desenvolvimento de visão de mundo religiosa diversa da e contrária à visão de mundo hegemônica do pólo dominante. Mas, para que o pólo dominado

²⁴ Sistema religioso que pode ser *lato sensu*, por exemplo, como as Comunidades Eclesiais de Base (Cebs), organização religiosa diferenciada, específica do pólo dominado, na dinâmica interna da Igreja, ou o que pode ser *stricto sensu*, como religião adequada ao pólo dominado, como é o caso em geral da Igreja no Brasil.

consiga, do ponto de vista da religião, ser autônomo diante do pólo dominante, é preciso que sua visão de mundo religiosa, além de ser diversa e contrária da hegemônica, busque compreender-se como pólo dominado contrário ao pólo dominante e obrigada a superar a sua própria situação de pólo dominado através da mutação social das correlações com o pólo dominante (Weber: 1967).

A autonomia religiosa do pólo dominado não acontece sem que haja inovações religiosas, sem mudança religiosa. Manter a visão de mundo religiosa, sob a hegemonia do pólo dominante, apenas mantém a ordem social vigente. Resumindo o argumento: se o pólo dominado encerra uma visão de mundo influenciada pela religião, precisa reconstruir sua visão de mundo religiosa, pois de outra forma não poderá reposicionar-se e reorientar-se de forma inovadora diante do pólo dominante. Tal reconstrução da religião foi aqui considerada condição *sine qua non*, para que o pólo dominado se tornasse autônomo do ponto de vista da religião ante o pólo dominante do sistema social global²⁵.

Isto não quer dizer que estamos considerando que a inovação religiosa sempre seja elemento da dinâmica da autonomia religiosa no interior do pólo dominado. O que buscamos destacar é que algumas alterações do campo religioso podem ser consideradas como capazes de permitir apenas mudanças sociais no pólo dominante.

Outras situações podem ser apontadas. À medida que são geradas a partir da própria estratégia de autonomia do pólo dominado, as inovações religiosas podem também colaborar para a exclusão do sistema social que conduziu a inovação religiosa e, conseqüentemente, levar à deserção e diminuição da intensidade da força de ação do pólo dominado. Isto pode acontecer, se a inovação religiosa rompe com as tradições religiosas do pólo dominado e, até certo ponto, com a tradição religiosa como força de reação do pólo dominante.

²⁵ Para a teoria marxiana da religião, seria preciso que o pólo dominado realizasse deslocamento de sua visão de mundo religiosa, isto é, deixando a ideologia religiosa, ao menos no sistema de desigualdade e de dominação, de acordo com (Marx e Engels, 1974: 191-6).

Para que a inovação religiosa possa realmente ser considerada elemento da dinâmica interna da autonomia religiosa do pólo dominado, é preciso que tal inovação tenha características anti-hegemônicas, buscando manter a continuidade e também a descontinuidade, isto é, manter certa continuidade com a tradição do pólo dominado (em especial as tradições religiosas) e a descontinuidade com o pólo dominante. A continuidade pode incorporar, entretanto, novas tecnologias de comunicação social, permitindo que a inovação se propague (através de publicidade e marketing agressivo) e induza novas adesões e mobilidade social (Pastore: 1979)²⁶.

O caráter anti-hegemônico necessário à inovação religiosa, para que esta venha a colaborar na autonomia religiosa do pólo dominado, envolve tensão e ruptura com as tradições religiosas hegemônicas, isto é, implica no que chamamos acima de descontinuidade. A tensão de ruptura, ou descontinuidade, possibilita que a inovação religiosa se coloque como elemento de diferenciação e oposição ao pólo dominante. A ruptura pode se iniciar a partir do esforço de formação de Igreja monopolista, da deserção, das divisões religiosas etc., na dependência da situação social. Concretamente e historicamente, são inúmeras as variáveis externas e internas (ao campo religioso, às unidades do campo e ao sistema social global) que podem viabilizar ou não a autonomia religiosa do pólo dominado (Maduro, 1983: 182).

Mas, partindo da utopia viável da autonomia religiosa do pólo dominado, podemos afirmar que manter a correlação entre continuidade e descontinuidade (tensão social de ruptura), (tradição e modernidade), portanto, a correlação dialética entre os termos, é condição fundamental, *sine qua non* da viabilidade da utopia.

7. RELIGIÃO E FUNÇÃO LIBERTADORA

A Igreja mantém na sua dinâmica interna tensões sociais que se aumentadas podem, sob certas situações sociais, facilitar processos religiosos com funções libertadoras no lugar de funções conservadoras. A capacitância da

²⁶ De acordo com José Pastore a mobilidade social pode ser a circulação ou movimento de idéias, de valores sociais ou de indivíduos, do pólo dominado para o pólo dominante ou vice-versa, ou de sistema social para outro no mesmo nível (1979).

Igreja de assumir funções sociais que facilitam a autonomia do pólo dominado, e que dificultam, conseqüentemente, certas forças sociais de ações do pólo dominante, é intensificada à medida que o sistema social global passa por processo imigratório (de sistemas) de culturas exógenas (sistemas de atitudes e modos de agir, costumes e instruções de um povo) com sistemas religiosos (crenças religiosas) diferentes do sistema social respectivo. Assim sendo, se o sistema social que passou pela imigração é na sua maioria da mesma Igreja, a força de reação dessa Igreja - em sentido contrário a força de ação (imposição) da cultura exógena - colaborará para revestir de poder os movimentos de libertação originados naquele sistema social que passou pela imigração.

O conteúdo que propomos como produção religiosa para ser ferramenta a fim de simbolizar e ratificar a estratégia de um movimento de libertação, no sentido de exercer uma função libertadora do pólo dominado no sistema social global, pode ser:

a. As mutações sócio-econômicas, políticas, culturais e religiosas em curso em nível de globalização, que questionam dos nossos modelos e paradigmas teóricos, nossa visão religiosa de mundo, nossas práticas religiosas individuais e coletivas, como a própria ação religiosa dos sistemas religiosos.

b. O sistema de desigualdade e de dominação, na dinâmica interna das nações (países ricos e desenvolvidos, países pobres e subdesenvolvidos), como conseqüência, entre outras determinações, da transnacionalização do capital e da política, do tipo de desenvolvimento adotado, dos desequilíbrios no intercâmbio internacional, da dívida externa.

c. O conservadorismo e neoliberalismo que prevalecem e que estão mistificando o mercado que, sem desconhecer algumas de suas virtualidades, ignoram os problemas por ele gerados de desemprego, pobreza, violência, xenofobia, com efeitos ainda perversos em nosso País.

d. O progresso científico e tecnológico, a informação e comunicação e tantos outros elementos considerados da modernidade; a racionalidade instrumental, a secularização, a burocratização, o sujeito, estão sendo criticados e redefinidos porque não trouxeram a paz, e que não resol-

veram a desigualdade entre as pessoas; a liberdade relativa está cada vez mais estreita, a solidariedade entre os povos inexistente. No entanto, estão redescobrendo e valorizando outros elementos, como o religioso, o cotidiano, o encontro, a subjetividade, a comunidade, a afetividade, a ecologia, as relações de gênero, o pluralismo religioso e o político, a diversidade da cultura.

e. As tensões sociais no Brasil que afetam a maioria, atreladas aos surtos de crescimento econômico e "momentos" de estabilidade política, econômica relativamente estável, mas com sistema social cuja maioria é pólo dominado, daí também a expressão sistema de desigualdade e de dominação que tanto comentamos, a instabilidade política, discriminações de sexo, de etnia, de ideologia, ausência mesmo da cidadania.

f. No Brasil, não só aumentam as tensões sociais acima, como outras mais intensas se concretizam no aumento da miséria absoluta e relativa, nos grupos de extermínios de menores inocentes, e por outro lado com uma injustiça sem concorrência, e até justificadas pelas próprias instituições nacionais e internacionais dos direitos humanos, que defendem o bandido e penalizam os órgãos de segurança pública, visitam a família do bandido mas não visitam a família do policial militar morto. O idoso é discriminado, depois de tanto acumular experiências, o modelo capitalista que aí está rotula-os como improdutivos, com baixos salários, inventam a terceirização para enganá-los e manipular as leis do Ministério do Trabalho e o próprio trabalhador, com maior experiência, os de maior idade, mas também os jovens. Outra coisa é a corrupção da coisa pública, a lei de levar vantagem em tudo; ela não é só endêmica, mais do que isso, deverá buscar as suas causas até na carga genética desses maus brasileiros. Quem sabe a engenharia genética poderá cuidar dessa empresa, se for viável? O aumento do uso de drogas, a impunidade, e as conseqüências adversas de apatia, de desesperança, de descrédito nos políticos e nas instituições, nas igrejas e seitas, e até em menor escala na Igreja.

g. A Igreja e as igrejas protestantes, os pentecostais e neopentecostais, e as demais que têm procurado, por meios documentais e de ações religiosas, analisar este contexto que apresentamos acima e através de suas produções religiosas orientar conforme cada caso. No laicato católico surgiram movimentos internacionais, voltados para uma atuação com o pólo dominante, com origem no Primeiro Mundo, com ênfase em dar uma resposta espiritual à inquietação religiosa aos que estão abalados com o mundo moderno, com a secularização. Isto é válido, mas não podemos deixar de lado aqueles que estão no pólo dominado, que igualmente precisam de assistência não somente espiritual como material.

h. No Brasil, surgiram outras ações e práticas religiosas, eclesiológicas e pastorais, a partir da Teologia da Libertação, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), com uma proposta de integração entre fé e vida, entre fé e política numa perspectiva libertadora. Daí derivaram as pastorais sociais e populares, de natureza ecumênica, que suscitaram as novas elaborações da Teologia da Libertação.

i. A Igreja e também as igrejas protestantes e as demais não devem assistir somente o pólo social dominado; a produção religiosa também deve ser endereçada ao pólo social dominante, no sentido de resgatar aspectos inovadores de experiências passadas e buscando novas propostas de um cristianismo renovado e comprometido com a construção de uma sociedade mais humana, justa e “mais” livre e “mais” democrática. Essa produção religiosa deve buscar um espaço social e aspectos próprios e uma atuação definida em função do pólo dominante, mas também com um programa de produção religiosa em função do pólo dominado, com apoio total às pastorais populares e às iniciativas populares de libertação.

Os movimentos sociais com força de ação de sentido contrário à dinâmica interna do pólo dominante, na dinâmica interna do mesmo sistema social global, pode ser intensificada na dinâmica interna da Igreja, na qual participam os pólos dominado e dominante, processos sociais que facilitam a autonomia do pólo dominado. À medida que forças de ação de protesto contrárias ao pólo

dominante se acham impedidas pela força de reação do poder central, elas desenvolvem a capacidade do pólo dominado de criar forças de ação na dinâmica interna da Igreja e se exprimir religiosamente por meio da Igreja. Esta possibilidade aumenta à medida que a Igreja perceber que suas forças de ação social estão sendo anuladas pelas forças de reação social do pólo dominante. Nessa situação, se as tensões sociais forem aceitas na dinâmica interna da Igreja, pode ser que forças de ação de protestação se estabeleçam e aumentem-se por meio da Igreja respectiva, convergindo num movimento coletivo e duradouro de tensão social em sentido contrário ao pólo dominante (Maduro, 1983: 183).

No Brasil, o sacerdote católico se converteu num tipo de intelectual orgânico (Portelli, 1984: 47-91) do pólo dominado: o servidor religioso livremente solicitado pelas massas para admitir, sistematizar, expressar e satisfazer as necessidades religiosas desse pólo dominado (Maduro, 1983: 184). Então, o sacerdote católico no Brasil pode exercer função fundamental e importante nas tensões sociais e correlações desse pólo dominado. Alguns clérigos, no Brasil, podem potencializar função libertadora em correlação ao pólo dominado que pode se fazer presente nas tensões sociais, à medida que busque anular as forças de ação de correlação da Igreja respectiva com o pólo dominante e a tensão social, aumentada em consequência da amplificação de movimentos sociais. Essa função libertadora é função potencializada e viabilizada à medida que: o pólo dominado em correlação com os clérigos realizarem buscas religiosas de características autonômicas, isto é, buscas religiosas contrárias à hegemonia; criar na Igreja inovações religiosas que facilitem à autonomia do pólo dominado. Então, é importante verificar que as inovações religiosas apresentam força de ação de intensidade relativamente grande sobre a visão de mundo do pólo dominado, em especial mais pela forma do sistema religioso do que pelo conteúdo. Justifica-se a preferência pela forma, isto é, onde se dá a fluência religiosa, onde se faz presente o público leigo, do pólo dominado.

Seria complexo declinar os sacerdotes católicos no Brasil que foram aptos para promover a correlação com o pólo dominado, se polarizar com as unidades ou grupos sociais, com importante força de ação para conseguir a sua autonomia. Além de complexo seria fácil praticar certa injustiça ao deixar de nomear um deles, mas o importante também é analisar que esse processo

social foi obra desses sacerdotes, pelos fatos sociais: admitir, sistematizar e exprimir buscas religiosas insatisfeitas dos sistemas sociais no pólo dominado; agiu numa situação de tensão social sob o incremento da repressão (Arns: 1988) por parte de processo social e político, situação social de tensão de ruptura junto aos recursos (meios) de comunicação social, permanecendo somente a Igreja e outros sistemas religiosos como abertura de expressão do pólo dominado; posicionados numa Igreja em tensão social, assistindo à diminuição da sua força de poder coercitivo material e poder coercitivo simbólico, que em comparação com outros sistemas religiosos nesse mesmo campo religioso foi considerada com certa diferença e até amparada legalmente pelos processos sociais e político-econômicos do sistema político, e que assistiu à sua parcela do potencial de mercado religioso, em especial representado pelo seu público leigo comprometido pela concorrência no mesmo mercado por outros sistemas religiosos símiles, de orientação teológica bíblica, como os pentecostais e neopentecostais e, na sua maior parte pelos sistemas religiosos de orientação afro-brasileira, além de certa deserção, apesar de controlada, entre seus servidores qualificados para a produção religiosa assistiu diminuir progressivamente seu público e seu corpo de servidores; comunicaram ao pólo dominado inovações religiosas da produção religiosa da Igreja a partir do Concílio Vaticano II, adequadas ao crescimento da visão de mundo religiosa contrária ao pólo dominante vigente no Brasil, mas aptas para manter certa continuidade com as tradições religiosas dos sistemas sociais no pólo dominado e, em consequência, operar como produção religiosa de correlações entre os sistemas sociais comprometidos pela dependência econômica e pelo mercado industrial competitivo e desenvolvido tecnologicamente.

Então, a função social da Igreja não é única, não é a mesma nas diversas situações sociais. A função social deve ser considerada, como conjunto aberto de funções sociais diferenciadas, de funções multissociais e tensivas, apresentando à Igreja problema de solução complicada quanto a sua projeção tanto em nível do aqui e agora, para atualização da função social da Igreja, como para realizar as necessárias projeções da organização religiosa para acompanhá-la no tempo e no espaço, tendo em vista que seu comportamento

progressivo se dá ora segundo certa progressão aritmética ou geométrica, cujo controle da função social é empresa relativamente complexa à Igreja e não menos às ciências sociais, ora para a sociologia da religião.

BIBLIOGRAFIA

- ARNS, Dom Paulo Evaristo. *Brasil; nunca mais*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ASSMANN, Hugo. *Teologia desde la praxis de liberación: ensaio teológico desde América Latina dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- AZEVEDO ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.
- BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BLASI, Anthony et al. *Toward reconstructing a sociology of religion*. In: *Toward an interpretative sociology*. Washington: University Press of America, 1978.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, teólogo de la Revolución*. Madrid: Ciencia Nueva, 1968.
- _____. *Man on his Own*. New York: Harper & Row, 1971.
- BOFF, Clodovis. *Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *La reproduction; éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Les Editions de Minuit, 1970.

- _____. Gênese et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, Paris: v. 12, p. 295-334, 1971.
- _____. Les stratégies matrimoniales dans les système de reproduction. *Annales*, Paris: (4-5): 1105-27, 1972.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e profano*. Lisboa: Livros do Brasil, 1956.
- FRANGIOTTI, Roque. *A doutrina da providência: implicações sociopolíticas*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- GOLDMANN, Lucien et al. Importancia del concepto de la consciencia posible para la comunicación. In: *El concepto de información en la ciencia contemporánea*. México: Siglo XXI, 1970.
- GUTIERREZ MERION, Gustavo. *Teologia da libertação; perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HABERMAS, Jürgen. *Theory and practice*. London: Heinemann, 1974.
- _____. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. São Paulo: L&PM, 1987.
- HOROWITZ, Irving Louis(ed.). *História y elementos de la sociologia del conocimiento*. Buenos Aires: Eudeba, 1964. 2 v.
- HOUTART, François; ROUSSEAU, André. *L'Eglise face aux luttes révolutionnaires; 1789; luttes ouvrières du 19me siècle*. Paris-Bruxelles: Ouvrières-Vie Ouvrière, 1972.
- _____. *Sociologia de la religión*. Manágua: Nicarao, 1992.
- KONDER, Leandro. *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- LANTERNARI, Vittorio. *Movimentos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*. Barcelona: Seix Barral, 1965.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes: quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MERTON, Robert K. *Sociologia: teoria e estrutura*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- PARSONS, Talcott. *The Social System*. Toronto: Collier-Macmillan, 1964.
- PASTORE, José. *Desigualdade e mobilidade social no Brasil*. São Paulo: Queroz-Edusp, 1979.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. *Gramsci e o bloco histórico*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- PRANDI, Carlo. *Religione e classi subalterne*. Roma: Coines Edizioni, 1977.
- TOURAINÉ, Alain. *Production de la société*. Paris: Seuil, 1973.
- TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the christian churches*. New York: Harper Torchbook, 1960, 2 v.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.
- _____. Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções. In: GERTH, Hans H. e MILLS, C. Wright (org.). *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 371-412.
- WILSON, Bryan. *Sociologia de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970.

Mário Jorge Curi é Pós-Doutorando em Saúde Mental pela UNICAMP, Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP, Doutorando em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Mestre em Ciências da Religião pela UMESP. R. Marcelino Antônio Dutra, n. 30, cep. 04334-160 - São Paulo - tel. 11.55881600

Celebração do Patrono do Instituto de **DIREITO CANÔNICO**

SESSÃO ACADÊMICA - 27 DE SETEMBRO DE 2000

8:00 - "Pe. Pegoraro: o direito como serviço aos pobres"
- José Benedito Simão (doutor em Teologia Moral)

8:30 - Aula Magna: "A jurisprudência no Direito Canônico"
- João Carlos Orsi (doutor em Direito Canônico)

Realização:

Centro Universitário Assunção

Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro"
da Pont. Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção

Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo - SP - Tel.: (11) 274-8600 Fax: 272-7630
direitocanonico@teologia-assuncao.br - www.teologia-assuncao.br

UMA UTOPIA DEMOCRÁTICA DO SÉCULO XVI

Prof. Dr. Héctor H. Bruit

1. INTRODUÇÃO

O sacerdote dominicano Bartolomé de Las Casas é conhecido mundialmente pela defesa que fez dos índigenas americanos durante o processo da conquista hispânica. Essa defesa apaixonada, por vezes obsessiva, carregada de exageros, ao que se soma a polêmica que abriu entre os defensores da Espanha e os que condenaram a conquista americana, encobriu uma outra faceta da personalidade do frei: suas idéias políticas.

Mesmo que alguns historiadores tenham dado a devida importância ao pensamento político do dominicano, os grandes tratados sobre as teorias políticas da época moderna não fazem nenhuma referência a Las Casas, embora ele tenha defendido os princípios básicos do governo democrático¹.

Seu pensamento, que numa certa medida se configura como teoria política, se estruturou ao compasso dos fatos da conquista americana, através da própria experiência vivida na América. As idéias foram aparecendo, desenvolvendo-se e aperfeiçoando-se ao longo de todos seus trabalhos até culminar numa obra acabada e conclusiva cujo título já exprime o conteúdo: *De Regia Potestate o Derecho de Autodeterminación*.

O pensamento político de Las Casas, aparentemente muito ortodoxo no sentido das fontes que o inspiraram, notadamente Santo Tomás e Aristóteles, rompeu, em muitos casos, essa ortodoxia, procurando certas teorias nos pensadores italianos dos séculos XIII e XIV, defensores da independência e liberdades republicanas das cidades do norte italiano. Pensadores que formula-

¹Veja-se o clássico livro de Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI e siècle*. Paris: 1952. Um tratado moderno é o de Quentin Skinner, *Los Fundamentos del pensamiento político moderno*. México: F.C.E., 1985

ram as primeiras teses sobre a soberania popular, livre eleição do príncipe, pluralidade de autoridades políticas, separação dos poderes secular e eclesiástico, direitos dos indivíduos e direitos do Estado etc. Entre esses pensadores, é necessário mencionar Remígio de Girolami, Bartolo de Sassoferrato, Marcilio de Padua, Jean Gerson, Guilherme de Occam, freqüentemente citados por Las Casas.

Todavia, é necessário lembrar os pensadores espanhóis contemporâneos dos dominicanos que, direta ou indiretamente, o influenciaram. Neste caso, temos Francisco de Vitória, Domingo de Soto e Melchor Cano.

Entre os estrangeiros destaca-se John Maior, citado por Las Casas em suas obras mais importantes. Maior recuperou e sintetizou os teorias de Gerson, Bartolo e Marcilio de Padua.

O pensamento político lascasiano está indissolivelmente associado ao processo da conquista hispânica da América. Porém, sua originalidade reside no questionamento dos resultados prováveis da sociedade organizada pelos conquistadores. Em outras palavras, se desde o ângulo da conquista, esse pensamento estava inserido na problemática desse processo e no debate geral que esse evento promoveu no século XVI, desde a perspectiva da sociedade que nascia, esse pensamento aparece como primeiro e único.

A originalidade de Las Casas consiste neste último: pensar a sociedade resultante desse choque de culturas e tentar extrair dessa realidade os traços gerais, as possíveis tendências que lhe permitam prever o futuro dessa sociedade².

Com essa finalidade, o domínico usou com exuberância todos os conceitos e teorias políticas existentes em sua época. As teses acerca da soberania popular, consenso político, direitos e liberdades individuais, pacto político, autodeterminação dos povos, constituíram as bases de sua visão sobre os destinos do continente americano.

² Uma discussão mais apurada destas questões in Héctor H. Buit, *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

2. CONSIDERAÇÕES GERAIS

Não sendo um filósofo, nem um teólogo, seu pensamento não está enquadrado nas exigências do discurso filosófico mesmo que usasse, com freqüência, terminologia filosófica e profundamente argumentos teológicos. Mas essa terminologia é sempre arrancada de outros pensadores que são citados como critérios de autoridade. Neste sentido, é possível descobrir citações que nem sempre dão apoio direto a seus argumentos e, muitas vezes, até o contradizem.

Como sacerdote cristão, Las Casas alimentou seu pensamento com as noções definidas e aceitas desse universo chamado de cristandade que ainda no século XVI ultrapassava de longe as novas noções que começavam aparecer como nação e estado.

A cristandade era aquela sociedade ocidental que englobava romanos, florentinos, paduanos, cordobeses, ingleses e franceses. Sociedade com uma determinada religião, com um Deus comum, em que o pensamento se exprimia na língua latina, e que legitimava e definia comportamentos morais, idéias políticas, instituições e costumes.

Os filósofos, teólogos e juristas, em maior ou menor grau, elaboraram suas teorias tendo sempre como ponto de referência básico essa sociedade global, para depois fazer alusão ao recorte geográfico de seu país.

No caso específico de Las Casas, mesmo que seu ponto de referência geral tenha sido a cristandade, foi a América o objeto de sua reflexão, um mundo que estava dentro da cristandade, que estava sendo incorporado a esse universo.

A essência de sua pensamento assentava na idéia de que a incorporação do continente à cristandade não tinha sido feita de acordo com critérios legítimos aceitos por essa sociedade: nem a Igreja nem o príncipe de Castela tinham o legítimo domínio, enquanto as populações americanas não aceitassem por vontade própria, a nova religião e, conseqüentemente, o novo rei. Porém, a América foi incorporada, o que significava que a cristandade passava por cima de seus próprios critérios de legitimidade. A América tinha rompido a coerência da sociedade cristã.

Poderia esse fato exprimir de alguma forma o começo de uma crise? Teria Las Casas percebido essa crise? Até que ponto a desagregação da cristandade colocou Las Casas perante noções novas como Estado e Nação? Se os critérios da cristandade estavam em colapso, é possível descobrir no pensamento lascasiano uma alternativa, outros critérios?

Na mesma época, Maquiavel reflexionava e tentava dar uma solução à falta de legitimidade dos novos príncipes. Sua solução foi abandonar os velhos critérios.

Em se tratando dos políticos que tinham sustentado a sociedade medieval, sabe-se que, de fato, para o pensador florentino, a política nada tinha a ver com o reino celeste e, sim, com o reino terrestre. Las Casas, sem o poder abandonar os velhos critérios devido a sua condição sacerdotal, voltou-se para os pensadores italianos dos séculos XIII e XIV, procurando as origens desses princípios.

As questões políticas, os direitos do príncipe e dos indivíduos são discutidos pelo dominicano em termos do direito natural, bem como a formação dos governos e o princípio do consenso popular.

Os homens passam da sociedade natural à sociedade política através do pacto social. A comunidade civil está fundada no consentimento da maioria da população. Este será o grande tema de Hobbes e Locke um século depois.

A noção do contrato social em Las Casas tem mais semelhança com o contrato de Locke que aquele de Hobbes. Com efeito, para Las Casas, o contrato social, por estar na origem da sociedade política, era uma obrigação que afetava a todos os indivíduos incluindo o soberano, eleito pelo consentimento de todos. Então, o rei não era dono do poder, da jurisdição. Não era absoluto.

Las Casas, seguindo fielmente a Política de Aristóteles, considerou que, em última instância, a lei era a que ordenava toda a sociedade, pois a lei era produto do consenso da maioria. Em nenhum momento duvida deste princípio, e mesmo estando convencido que a natureza humana é essencialmente boa, nunca cogitou que os homens estivessem acima da lei e que eles pudessem governar prescindindo dela, como um século depois seria pensado por Hobbes,

quando este escreveu: "este é mais um erro da Política de Aristóteles, que numa comunidade bem - ordenada, as leis e não os homens devessem governar".

De outro ângulo, quando Las Casas argumenta em favor dos indígenas da América, da necessidade da paz no continente, de algum modo está adiantando a idéia de Hobbes, fundada no direito natural da autopreservação da vida, como direito dos homens anterior e mais importante que todos os outros.

Não obstante, nesse princípio de vida, Hobbes fundamentou sua tese de que o rei estava acima da lei, que o poder soberano era ilimitado, pois só ele podia manter a paz, a segurança do povo.

Mesmo que Las Casas limitasse o poder do rei no caso específico da América ele considerou que só o rei podia e devia acabar com a matança.

Em termos gerais, os teóricos políticos do século XVI desenvolveram concepções sobre a natureza humana e visões da história. Em certos casos, o conceito de natureza humana parece implicar expectativas acerca da história, porém em muitos casos são duas dimensões distintas.

Las Casas não foi uma exceção: como cristão ele desenvolveu uma concepção otimista da natureza humana, isto é, os homens são naturalmente bons. Todavia, seu olhar sobre os conquistadores o leva a pensar que esses indivíduos eram profundamente egoístas.

Em relação à história, especialmente acerca do futuro da América, ele teve uma visão pessimista.

Num sentido mais amplo, quando Las Casas enfrenta a questão da relação entre a natureza humana e a sociedade política, isto é, como esta última nasce, se os indivíduos são naturalmente sociáveis e cooperativos, ou são egoístas, Las Casas pensa que os indivíduos são sociáveis porque a natureza humana é essencialmente boa.

Na relação entre a natureza humana e a capacidade da história para resolver seus problemas básicos, Las Casas se situa na tradição aristotélica, isto é, otimista em relação aos homens. Eles são capazes de organizar-se, porém o processo histórico não consegue dar solução aos conflitos sociais.

Não obstante, quando pensa a sociedade americana, não deixa de considerar que o egoísmo dos conquistadores frustrou o funcionamento de uma sociedade justa, ordenada e sem conflitos sociais, mas neste caso o egoísmo não o leva a desconfiar da natureza humana em si, mas sim da própria história da conquista.

Todavia, a importância que deu à pedagogia, ao ensino, como instrumento capaz de melhorar a convivência política e social, o torna um otimista do processo histórico à semelhança da Hobbes e Locke e especialmente de Marx.

3. DESENVOLVIMENTO DA TEORIA POLÍTICA

Nossa pesquisa esteve orientada por uma hipótese simples: a elaboração de uma teoria política sobre a sociedade e o Estado; foi o resultado do fracasso de Las Casas em convencer as autoridades da Espanha que a sociedade que se organizava na América nascia sem os fundamentos do direito e da justiça. Era necessário, então, desenvolver uma teoria que delimitasse os direitos e deveres dos indivíduos, os direitos e deveres do rei e que definisse as relações entre os indivíduos e o Estado.

Num primeiro momento, os argumentos lascasianos são de natureza religiosa, humanista.

Num segundo momento, os argumentos vão adquirindo um tom cada vez mais jurídico-político até culminar numa utopia democrática explicitada em seu trabalho mais importante: *De Regia Potestad o derecho de autodeterminación*.

Esse percurso teórico, determinado pelos acontecimentos da colonização, estava subordinado também à preocupação do frade com o futuro da sociedade americana.

Essa preocupação com o futuro tinha sido manifestada no prólogo da *História das Índias* – a obra devia servir para o bem futuro dos povos americanos. Ficou clara numa outra frase do dominicano em *Los tesoros del Perú*, que exprime toda a densidade de seu pensamento: “os acontecimentos futuros estão na consideração dos homens”. Além disso, formulou um outra questão que absorveu profundamente seu pensamento: por que a conquista teve um resultado inverso, ao contrário? Porém, o que significa “ao revés”?

No *Tratado comprobatorio del Imperio Soberano e em Algunos principios que deben servir de punto de partida*, duas obras que datam de 1553, Las Casas concebia o funcionamento da sociedade como um equilíbrio fundado no império da lei que, por sua vez, regravava as relações entre governantes e governados. A sociedade justa e de direito é aquela capaz de manter esse equilíbrio e de respeitá-lo. De tal forma que a sociedade às avessas era, justamente, o contrário da sociedade de direito, isto é, uma sociedade desequilibrada, sem os alicerces necessários para funcionar adequadamente, corroida em seus próprios fundamentos.

No *Tratado comprobatorio*, Las Casas escreveu que o fundamento do cristianismo rejeitava a força como instrumento da expansão da fé: o Evangelho só podia ser recebido pela livre e espontânea vontade dos infieis. A descoberta da América não dava nenhum direito aos reis de Castela nem à Igreja. Os reis indígenas eram os soberanos e os índios os donos da América.

O título dos reis de Castela de senhorio universal e supremo estava fundado na prédica do Evangelho e conversão dos índios. Foi este princípio que permitiu à Igreja ceder-lhes esse direito. Mas de modo algum, esse fato eliminava os direitos soberanos e a liberdade dos nativos, nem mesmo a propriedade das terras e fazendas.

Em 1535, Las Casas estava plenamente convicto de que o único que justificava e dava fundamento do domínio dos reis espanhóis na América era a prédica da fé. Numa de suas cartas escreveu.

“Y éste, señor, es el pie primero y la puerta por donde en estas tierras conviene entrar: que primero reciban estas gentes a Dios, y después al Rey por señor. Pues la causa final y o fundamento total de Su Majestad, com Rey de Castilla, para tener acción y título a estas tierras, no es outro sino la predicación de la fe.”³

³ “Carta a un personaje de la corte”, in *Opúsculos*, Cartas y Memoriales. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, tomo 110, 1958.

Para Las Casas, o papa tinha jurisdição sobre os infiéis, mas não da maneira que a tinha sobre os cristãos. Sobre estes, a jurisdição era tida em ato, podendo ser exercida a qualquer momento. No caso dos infiéis, a jurisdição era *in habitu*, isto é, passava pela vontade e consentimento deles.

No debate de 1550, Sepúlveda o acusou de negar o poder temporal do papa sobre os infiéis. Las Casas respondeu que Sepúlveda não entendia que os índios era súditos em potencial da Igreja, razão por que não se podia usar força contra eles. O papa tinha autoridade para anunciar a fé, mas não podia usar nenhum instrumento que contrariasse a vontade dos indígenas.

O poder dos reis de Castela na América estava fundado na concessão papal, o que significava que o poder espiritual tinha mais valor porque se originava em Deus. O poder temporal aperfeiçoava-se e atingia seu verdadeiro sentido pela aprovação papal, mas isto não queria dizer que esse poder tivesse origem no Papa, uma vez que era de direito natural e estava fundado no povo. Apenas, e indiretamente, tornava-se mais perfeito quando realizava a finalidade espiritual, e neste caso específico, a conversão do gentio americano.

Em *Algunos principios* escreveu:

“Cualesquier poder temporal debe subordinarse al espiritual en lo que al fin espiritual se refiera, y conviene que aquéi tome de éste las leyes y normas por medio de los cuales ordene su régimen de modo que concorra al logro de esse objetivo espiritual y a sortear cualesquier escollo que pueda impedir su consecución”⁴.

A aceitação voluntária da fé, por parte dos índios, era o requisito básico e prévio para que se pudesse exercer sobre eles domínio político. Em outras palavras, o poder político dos reis de Castela sobre a América devia ser consequência do domínio espiritual da Igreja, domínio este que também passava pelo consenso dos índios. Uma vez cristianizados, por ficar dentro da

⁴ *Algunos principios que deben servir de punto de partida*, in *Tratados de Bartolomé de Las Casas*, México: F.C.E., vol.2.

esfera da Igreja, os índios ficariam sob o poder político do rei espanhol. Assim o afirmou em outro de seu tratados - *Treinta proposiciones muy jurídicas*, que data de 1552:

“Todos los reyes y señores naturales, ciudades y pueblos de aquellas Indias son obligados a reconocer a los reyes de Castilla por universales y soberanos señores y emperadores de la manera dicha, después de haber recibido de su propia y libre voluntad nuestra sancta fe y el sacro bautismo, y si antes que lo reciban no lo hacen ni quieren hacer no pueden ser por algún juez o justicia punidos”⁵.

O contrário, quer dizer, estabelecer o domínio político para logo propagar a fé não era possível para Las Casas, porque não existiam razões plausíveis de qualquer natureza que justificassem esse ato, nem por parte dos índios, nem por parte dos cristãos. Por que os príncipes infiéis e seus povos aceitariam o domínio político dos cristãos?, perguntou-se Las Casas em seu livro *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, para logo afirmar que ninguém pede, voluntariamente, para ser dominado politicamente. Então o domínio político só poderia ser imposto pela guerra.

Todavia, na *História das Índias*, Las Casas já tinha levantado a seguinte questão: se os príncipes indígenas tomassem a decisão de aceitar o senhorio dos castelhanos sem consentimento de seus povos, estes não teriam o direito, por lei natural, de negar-lhes a privá-los de sua real dignidade e, ainda, matá-los? E se os súditos, sem consultar seus reis, aceitassem a soberania do rei cristão, não incorreriam, em traição?

Las Casas fechava todos os caminhos para a colonização, pois todos eles, com exceção da evangelização, contestavam o direito natural e, o que era pior, levavam à guerra absolutamente injusta. Só a evangelização tornava justa a colonização; ela era capaz de estabelecer um domínio que fosse resultante do consenso dos povos americanos, porque estava revestida de métodos sutis, suaves, delicados, quase impalpáveis, e respeitava o direito natural dos indígenas como pessoas livres e soberanas.

⁵ *Treinta proposiciones my jurídicas*, in *Tratados de...*, vol.,p.483

Em *Algunos principios* escreveu:

“Cualesquier naciones y pueblos, por infieles que sean, poseedores de tierras y de reinos independientes, en los que habitaron desde un principio, son pueblos libres y que no renocen fuera de si ningún superior, excepto los reyes propios, y este superior o estos superiores tienen la misma plenísima potestad y los mismos derechos del príncipe supremo en sus reinos, que los que ahora posee el emperador en su imperio”⁶.

Este texto lembra a tese de Bartolo de Sassoferrato sobre a pluralidade de autoridades políticas soberanas. O imperador é soberano do mundo, mas o fato relevante é que na América os reis indígenas têm tanta autoridade em seus reinos, como o imperador no seu. O império não invalidava a soberania dos índios, nem tirava sua liberdade e propriedades.

Queremos crer que Las Casas usou a idéia da pluralidade de autoridade soberana, imaginando uma espécie de federação entre o reino espanhol e os reinos americanos. Cabia ao rei da Espanha o poder máximo e central, por força da concessão papal; os príncipes indígenas reconheciam essa autoridade, *dominus mundi*, pagando um tributo, mas mantinham autonomia para governar seus reinos. Os índios só deviam pagar tributo a seus príncipes diretos.

Os reis de Castela não tinham direitos para ceder em usufruto o trabalho pessoal dos indígenas aos conquistadores. Qualquer jurisdição sobre os índios é um direito dos reis indígenas.

O rei cristão, por seu universal senhorio, pode explorar as minas americanas com trabalhadores espanhóis.

Em nenhum caso, os príncipes, senhores e súditos americanos podem ser privados de seus senhorios, dignidade e bens devido ao pecado da idolatria, sacrifícios humanos e outros mais graves, pois o pecado não elimina o direito natural em que se funda a soberania e liberdade das nações.

⁶ *Algunos principios*.. op.cit., *Tratados*, vol.2, 1255.

Em *Los tesoros del Perú* que data de 1562, Las Casas desenvolveu os caracteres da relação federativa entre o reino cristão e os reinos americanos, fundada na igualdade, justiça e autonomia soberanas. A federação devia ser consagrada num solene tratado que ambas as partes juravam cumprir.

Como já foi assinalado acima, só depois de serem evangelizados, os nativos ficavam sob a jurisdição do rei espanhol. O reconhecimento dessa autoridade limitaria a jurisdição e liberdade dos índios, mas, em compensação, os benefícios desse reconhecimento eram maiores que as perdas. O rei cristão, cumprindo a missão evangelizadora, tiraria os índios da idolatria, reformaria algumas práticas que faziam defeituosos os governos americanos. A autoridade do príncipe cristão “conceder-lhe-ia mais liberdade do que eles tinham”.

Todavia, junto aos argumentos religiosos, os argumentos político-jurídicos começam a aparecer de forma não sistemática. Com efeito, nos tratados já mencionados os conceitos de consenso das maiorias, pacto político, soberania popular, liberdades individuais, são colocados para reforçar os argumentos religiosos.

Em *Algunos principios*, Las Casas escreveu:

“Viendo los hombres que no podían vivir en común sin un jefe, eligieron por mutuo acuerdo o pacto desde un principio alguno o algunos para que dirigieran y gobernarán a toda la comunidad y cuidaran principalmente de todo el bien común.. Solamente de este modo, o sea por elección del pueblo, tuvo su origen cualesquier dominio justo o jurisdicción de los reyes sobre los hombres en todo el orbe y en todas las naciones, dominio que, de outro modo, hubiese sido injusto y tiránico.”⁷.

A teoria da origem popular do poder, do consenso, da pluralidade de autoridades políticas estava firmemente vinculada à visão do homem como ser livre por natureza, à convicção de que a liberdade é um direito imprescritível.

⁷ *Ibidem*, v. 2, p. 1245-1259

4. DE REGIA POTESTAD

O tratado de Las Casas *De Regia Potestad o derecho de auto determinación* foi escrito numa conjuntura histórica particularmente crítica: no momento em que Espanha ou o Estado espanhol vinha fazendo um grande esforço para evitar a transferência das funções públicas a particulares de acordo com direito medieval, transferências que debilitavam a relação do príncipe com seus súditos.

O próprio direito castelhano que remonta ao século XIII estabelecia o princípio de que o rei não podia alienar o exercício das funções próprias ao senhorio real, sendo o exercício da jurisdição uma dessas funções fundamentais. Porém, como em todas as coisas, o direito castelhano admitia exceções que serviam para fundamentar as alienações.

A luta em favor ou contra as alienações ou doações reais teve uma longa história na Espanha. Na história do direito castelhano destaca-se a legislação de 1442 que, entre outras coisas, estabelecia o direito dos súditos, cidades e territórios de resistência armada quando fossem afetadas em seus interesses pela doação régia.

O *Ordenamiento de 1442* foi reiterado em 1523, pelas Cortes de Valladolid; em 1559, pelas Cortes de Toledo, e em 1567, na Nova Recopilação das leis de Castela.

Em 1554, os encomendeiros do Peru solicitaram do rei a compra das encomendas com plena jurisdição civil e criminal.

Para evitar que Felipe II vendesse as encomendas, Las Casas escreveu seu tratado político – *jurídico de Regia Potestad* que evidentemente constitui sua obra mais importante, não apenas porque conseguiu sintetizar as teorias políticas de pensadores esquecidos ou definitivamente abandonados no século XVI, Bartolo de Sassoferrato, Marsilio de Padua e Luca de Penna, mas também porque, num certo sentido, desenvolveu a idéia democrática do poder político.

De *Regia Potestad*, escrito provavelmente em 1562, é surpreendente toda vez que afirma princípios que iam na contra - mão da história da época:

“o povo é a causa eficiente do poder dos reis”; “os direitos dos governantes residem na vontade soberana da comunidade política”; “se o rei chegasse a trair sua função política, o povo teria razões justificadas para tomar as armas”.

Las Casas desenvolveu uma concepção muito importante do poder e da liberdade como elementos coexistentes na sociedade: o governante não deve fazer nada fora da lei, especialmente nos assuntos relevantes sem contar com o consenso do povo; os governados devem obedecer de acordo com a lei.

O pacto político

A idéia marcante desenvolvida na obra lascasiana é, sem dúvida alguma, a do consenso popular para que o príncipe possa governar. A idéia do consenso foi uma das questões mais debatidas pelos pensadores espanhóis do século XVI. Porém, os dominicanos como os jesuítas usaram o conceito para explicar a transição da sociedade pré – política para a sociedade política e em nenhum caso para legitimar o poder do rei, do domínio e das leis.

Na obra de Las Casas, a idéia do consenso é usada como instrumento legitimador do poder, toda vez que a soberania popular é o mais importante, soberania que não tinha as limitações impostas por Vitória e Suárez. Na verdade, os dois pensadores não conseguiram afastar-se da idéia tomista de que o povo, quando elege o soberano, aliena a soberania de tal forma que o governante passa a ter um poder maior que aquele da comunidade. O poder do príncipe estava acima da sociedade civil. O rei tinha poder absoluto.

Contrariamente, Las Casas preferiu seguir as teses de Bartolo, que os tomistas do século XVI consideravam subversivas, isto é, o povo não aliena a soberania, apenas a delega, de tal forma que o rei não está acima da comunidade, nem é proprietário do poder.

Vejamos alguns textos da obra que comentamos:

“Ninguna sumisión, ninguna servidumbre, ninguna carga puede imponerse al pueblo sin que há de cargar com ella, dé su libre consentimiento a tal imposición. Incluso puede demostra-se que al principio del régimen político el pueblo mismo lo concertó así com el próprio

soberano: originalmente todas las cosas y todos los pueblos fueron libres; luego si llegase a imponerse cualesquier tipo de carga u obligación contra la voluntad del pueblo o del dueño privado, habrá de ser sin duda por coacción impidiendo en consecuencia al pueblo el uso de su propia libertad que le corresponde por derecho natural”.

“Ademas, los reyes, príncipes, señores y altos funcionarios que impusieron la contribuciones y tributos tuvieron su origen en el libre consentimiento del pueblo, y toda su autoridad, potestad y jurisdicción les vino a través de la voluntad popular”.

“Las normas jurídicas empezaron a existir precisamente con la fundación de ciudades y la creación de magistrados. También el pueblo romano transmitió al principio todo su poder con derecho a imponer cargos. En consecuencia, el poder de soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo la causa efectiva de los reyes o príncipes y de todos los gobernantes, si es que tuvieron un comienzo justo. Luego si el pueblo fue la causa efectiva o eficiente y también la causa final de los reyes y príncipes, de forma que tuvieron su origen en el pueblo a través de elecciones libres, no pudieron desde el principio imponer más tributo y servicios que los aceptados por el pueblo mismo y a cuya imposición hubiera él consentido de buena voluntad. La consecuencia es clara: cuando un pueblo eligió sus príncipes o su rey, no perdió su propia libertad ni renunció o concedió poder de gravarle, coaccionarle, ordenar o imponerle cargas en perjuicio de todo el pueblo o comunidad política. Y no fue necesario que expresamente se aclarase todo esto en el momento de elegir al rey, puesto que se supone que ni disminuye ni aumenta lo que es derecho natural, aunque no haya declarado ni se mencione expresamente. Luego fue necesario que interviniese el consenso del pueblo para que interviniese el consenso del pueblo para que no se le gravase, ni se le privara de su libertad, ni se infiriese violencia alguna a la comunidad”⁸.

⁸ PEREÑA, Luciano. *De Regia Potestad*. Madrid, 1969. p. 33-35

Então, segundo o pacto político lascasiano, “os reis e governantes não são, propriamente falando, senhores dos reinos, senão presidentes, gerentes e administradores dos interesses públicos”.

Todo pensamento político de Las Casas está fundado na importância do direito, da justiça e da lei, adequando-se à modernidade de seu tempo. É bem sabido que já no século XVI o direito passou a ocupar o lugar de Cristo nas preocupações dos pensadores políticos. A convivência política não precisava mais da “graça” para se legitimar, precisava de *ius* que será em definitivo o fundamento da sociedade civil diferente da sociedade eclesiástica fundada em Cristo.

A importância que Las Casas deu ao direito é significativa, tratando-se de um religioso.

Para o dominicano, a sociedade civil ou comunidade política “é uma união de vontades”, coligada por vínculos de solidariedade, para defender a liberdade de todos seus membros, o bem-estar e a prosperidade deles. Deste modo, a função da autoridade estava definida por esses objetivos.

O cidadão é solidário com sua cidade e esta é soberana para decidir seu destino político: “aun sin tene en cuenta que forma parte del reino, puede ella (a cidade) disponer por si misma de modo lo que necesita, sin depender del reino, a no ser en situones especiales de emergencia, como en tiempo de guerra o de otras necesidades urgentes. El ciudadano, por el contrario, no se basta a si mismo en muchos casos y no puede por sus propios medios resolver satisfactoriamente su vida sin el apoyo y la solidad de su ciudad.”

O plebiscito

Mas quem garante esse contrato social entre governantes e governados? Quem garante o respeito ao direito e à lei? De que forma o rei pode agir, administrar e mandar sem ferir a soberania do povo?

Las Casas resolveu este problema teórico e prático recorrendo à consulta popular.

“.. en asuntos que han de beneficiar o perjudicar a todos, es preciso actuar de acuerdo con el consentimiento general. Por esta razón en toda clase de negocios públicos se há de pedir el consentimiento ‘de todos lo hombres libres. Habria, por tanto que citar a todo el pueblo para recabar su consentimiento”⁹.

Foi essa consulta que Las Casas exigia de Felipe II para poder vender as encomendas peruanas. Era necessário consultar os indígenas, realizar o plebiscito para obter o consenso legitimador numa questão tão delicada que feria a jurisdição régia.

A lei, o rei e o povo

O poder não é propriedade do rei. O poder soberano pertence ao povo, e a delegação não limita a liberdade dos indivíduos, nem dá direitos aos governantes para impor cargas e obrigações que prejudiquem a comunidade civil, simplesmente porque o poder está inculcado na lei, identifica-se com ela, é a lei mesma.

A importância que Las Casas dava à lei transformou-se no fundamento de toda sua concepção política da sociedade. Para ele, a lei se identificava com a justiça definida em função ao *ius*, enquanto este devia ser interpretado como objeto da justiça. Em outras palavras, para Las Casas o *ius* era igual a lei. Segundo esta interpretação, o ponto de equilíbrio entre o poder do príncipe, representante da dignidade real, e o povo, fonte do poder, era a lei. Las Casas pensava que, em última instância, a lei era a maior potestade e os homens estavam submetidos a ela porque a lei era produto da vontade coletiva.

No Tratado *De Regia Potestad*, Las Casas escreveu:

“Toda autoridad publica, rey o gobernante de cualesquier reino o comunidade política, por soberano que sea, no tiene libertad ni poder para mandar a los ciudadanos arbitrariamente y al capricho de su voluntad,

sino únicamente de acuerdo con las leyes de la comunidad política... Luego nadie tiene poder para establecer nada en perjuicio del pueblo. Porque el rey o gobernante no manda a los súbditos en calidad de hombre, sino como ministro de la ley. Y así no es dominador, sino administrador del pueblo por medio de leyes. Por ello se les da el nombre de reys, porque observan las leyes en conciencia, mandando lo que es justo y prohibiendo lo que es injusto; y así es como los ciudadanos continúan siendo libres, ya que no obedecen a un hombre, sino a la ley”¹⁰.

Cabe destacar que para a maioria dos pensadores do século XVI, continuando com a tradição fundada por Santo Tomás, o rei não estava obrigado a obedecer a lei.

O rei e a propriedade

Las Casas divide a propriedade em quatro classes:

1) Jurisdição soberana:

“Es la postedad civil y criminal con mero y mixto imperio. Desde que comensó a haber reyes este poder pertenece al gobernante como manantial de donde proceden y adonde vuelven todas las jurisdicciones, al igual que los rios al mar. De esta manera derivan de él las jurisdicciones a los subalternos en virtud de concesiones, por casaciones y por querellas. Pero la fuente primordial y original de todos los poderes y jurisdicciones fue siempre el pueblo mismo”¹¹.

Dessa forma, o governante não pode vender a jurisdição, contratá-la ou aliená-la, pois não é dono dela. A jurisdição é do povo. Se o rei a vendesse, estaria cometendo roubo, pois a jurisdição é de direito público.

“Por tanto, los bienes del reino no son propiedad de la persona del rey, sino que pertenecen a la dignidad real, como quedó demostrado en la cuestión primera. Por eso dice la glosa al Decreto Graciani que los

⁹ Ibidem, p.35.

¹⁰ Ibidem, p. 50.

¹¹ Ibidem, p. 59.

reyes debían mombrarse por elección popular, aunque por costumbre se venga haciendo lo contrario”¹².

2) Bens Fiscais:

Pertencem ao fisco, ao Estado ou reino e constituem o patrimônio público. São os benefícios, rendas e ganhos do estado. São bens fiscais as comunicações públicas, rios, canais, mar, portos, minas, salinas etc. Os bens públicos não pertencem ao rei, mas pertencem à Coroa. O rei está obrigado a administrá-los.

Cabe destacar que Las Casas usa a expressão *reipublicae* ou *republicam* quando se refere ao Estado. Em termos gerais era a prática dos pensadores políticos dos séculos XV e XVI usar os termos *republicas*, *civitas* ou *regnum*. O conceito de Estado no léxico político foi introduzido por Maquiavel.

São os bens privados que o governante herdou de seus predecessores. São os bens procedentes das rendas fiscais que servem para a manutenção da pessoa e da família do rei.

3) Bens patrimoniais:

São os bens privados que o governante herdou de seus predecessores. São os bens procedentes das rendas fiscais que servem para a manutenção da pessoa e família do rei.

4) Bens privados:

São os que pertencem aos particulares. Sobre estes bens, o rei exerce potestade de jurisdição e proteção, mas não tem sobre eles nenhum poder nem direito de propriedade.

Neste sentido, a propriedade é diferente da jurisdição: o rei poderia, em princípio, conceder território, mas nunca a jurisdição que é única e exclusivamente função da soberania.

O rei “tiene poder de soberania, ya que no hay ningún ciudadano que no le esté sometido. Y no importa que digan los reyes que el reino es suyo, pues há de enterdese únicamente en lo relativo a la jurisdicción y a la protección del reino”.

Este exame preliminar do tratado lascasiano *De Regia Potestad*, mostra com clareza a dimensão de uma concepção democrática do poder e da convivência política.

Acreditamos que a obra, sendo a culminação de um longo percurso teórico, dá sentido e explicita as idéias, às vezes apenas esboçadas, contidas em tratados anteriores.

Com efeito, em *Tesoros del Perú*, Las Casas concluía que o governo do rei espanhol na América era tirânico porque os indígenas não tinham dado seu consenso.

No *Tratado comprobatorio del Imperio Soberano*, Las Casas fazia uma primeira exposição da soberania popular.

Enfim, no *Tratado de las doce dudas*, nos *Remédios para reformar las Indias*, e ainda nos trabalhos de história, o dominicano foi desenvolvendo seu pensamento político até chegar a sua obra política mais importante.

*Prof. Dr. Hector H. Buit é colaborador desta Revista de Cultura Teológica.
Rua Desembargador Antônio de Moraes, 1209, 13083-310, Campinas - SP*

¹² Ibidem, p. 39.

TEOLOGIA PARA LEIGOS



Centro Universitário Assunção
Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção

(Unidade Santana)

Endereço: Rua Voluntários da Pátria, 1653
Fonefax: (11) 6221-2417
Horário: das 16h30 às 20h

(Unidade Ipiranga)

Endereço: Av. Nazaré, 993
Fone: (11) 274-8600 - r. 24 - Fax: 272-7630
Horário: das 8h às 12h e das 13h às 17h

DISSERTAÇÕES E TESES DEFENDIDAS

O TEMPLO NO PÓS-EXÍLIO: A LUTA PELO PODER

Pe. Pedro Curran, OMI

*Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática com
Concentração em Estudos Bíblicos – 135 páginas*

A presente dissertação de Mestrado versa sobre a problemática da reconstrução do Templo de Jerusalém após o exílio da Babilônia. Para isso, o autor pesquisa, em profundidade, o Terceiro Isaías bem como o texto de Ezequiel 40-48, contextualizando, historicamente, o período e as condições em que foram escritos.

Assim, o objetivo principal do trabalho é investigar as condições sócio-políticas e históricas de Israel no período pós-exílico, começando com o surgimento do Império Persa e o decreto de Ciro em 538 aC que permitiu a restauração da comunidade judaica em Jerusalém. Os principais personagens da trama: Sasabassar, Cambises, Dário I, Josué, Ageu e Zacarias têm sua importância política e religiosa ressaltadas na pesquisa. Da mesma forma, os grupos *Gola* (judeus exilados) e *Am Háaretz* (os que permaneceram na terra) têm seu papel social, político e religioso discutido.

A pesquisa investigou, também, a autoria dos capítulos 56 e 66 do profeta Isaías (Terceiro Isaías) a partir das descobertas de Duhm (1892) e das descobertas subsequentes. O mesmo método de estudo (autoria e datação) foi aplicado aos capítulos 40-48 do profeta Ezequiel.

A dissertação contribui com a pesquisa científica em Sagrada Escritura, especialmente para se compreender o interesse da predominância de um grupo (Comunidade Sacerdotal Sadoquita) sobre o outro (Comunidade do Terceiro Isaías) na reconstrução e no culto do Templo.

O volume da dissertação está à disposição na Biblioteca Teológica Dom José Gaspar, da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, para consulta e estudo.

UMA REPRESENTAÇÃO DE DEUS AMEAÇA O PROJETO DO ÊXODO: ESTUDO EXEGÉTICO DE ÊXODO 32

Pe. Jair Carlesso

*Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática com
Concentração em Estudos Bíblicos – 171 páginas*

A dissertação de Mestrado elaborada e apresentada pelo Pe. Jair Carlesso oferece aos estudantes, professores e pesquisadores em Sagrada Escritura, o resultado da pesquisa realizada sobre o relato da construção, adoração e destruição do Bezerro de Ouro (Ex 32,1-35).

Mediante a análise da estrutura literária e do conteúdo do texto, o autor buscou compreender a proposta teológica, antes que histórica. Privilegiando o texto hebraico, por ser fonte original, o autor estuda as unidades literárias, expondo a problemática do bezerro de ouro como divindade pagã do Antigo Oriente ou como representação do próprio Iahweh (cf. 1Rs 7,25-45; 12,28-33). Emerge, também, a ação profética de Moisés com as *Tábuas do Testemunho*, condenando e destruindo o símbolo de um deus ideológico, manipulado a serviço de uma instituição que não serve ao povo.

Assim, esse trabalho mostra, com clareza, que um símbolo (bezerro de ouro), construído com a finalidade de marcar a presença de Iahweh, pode sustentar um projeto antagônico ao êxodo; projeto esse, pois, imputado teologicamente como *pecado grave*.

O volume da dissertação está à disposição na Biblioteca Teológica Dom José Gaspar, da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, para consulta e estudo.

PRINCÍPIOS DE UMA ÉTICA FRANCISCANA

Frei Manoel Barbosa Neres

Dissertação de Mestrado em Teologia Moral – 162 páginas

A busca de uma ética evangélica com as marcas do *Pobrezinho de Assis* é, para os nossos dias, uma busca legítima. O autor do trabalho, Frei Manoel Barbosa Neres, a realizou traçando, com acurada metodologia científica, o itinerário franciscano:

Atmosfera ética franciscana (autores, contextos, correntes filosóficas e teológicas subjacentes); *Ética da gratuidade* (fundamentos bíblicos, da Tradição e históricos); *Ética da natureza* (estética grega e franciscana, fraternidade e ecologia humana); *Ética social franciscana* (alteridade, consciência humana e primazia da caridade); *Ética da corporeidade* (antropologia, o irmão corpo, o Corpo de Cristo, a mulher na visão de Francisco).

O trabalho contribui não apenas para fazer emergir uma ética exclusivamente franciscana, mas para o enriquecimento da ética e da moral mais geral, reafirmando valores evangélicos e humanos requeridos pela justiça, exigidos pelos direitos inalienáveis da pessoa humana e, sobretudo, capaz de combater o relativismo ético responsável por tantos males pessoais e sociais deste nosso tempo.

Francisco de Assis foi um especialista do *fenômeno humano*. O contraste entre simplicidade e complementaridade, despreensão e profundidade, religiosidade e humanismo assegura, também para hoje, uma medida equilibrada para tratar as questões fundamentais do ser e do agir humano.

O volume da dissertação está à disposição na Biblioteca Teológica Dom José Gaspar, da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, para consulta e estudo.

Assine a REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA por apenas R\$ 25,00!

Preencha o cupom de assinatura abaixo e envie junto com um cheque nominal à MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, Av. Nazaré, 993 - CEP 04263-100 - Ipiranga - São Paulo - Faculdade Assunção.



CUPOM DE ASSINATURA

Assinatura por 1 ano - R\$25,00

NOME _____

ENDEREÇO _____

_____ CEP

CIDADE _____ ESTADO _____

DATA ___/___/___

ASSINATURA _____